

2 3 4 3 8 7

27

1210 927 927

9 - 5

200

100

100

100

8100



سلسلہ دارالمصنفین
(۱۹)

۶۹

۱۷۱

ابن رشد

یعنی

ابن رشد کی سوانح عمری، اس کا عظیم کلام اور اس کا فلسفہ، اس کے

فلسفہ پر ناقدانہ تبصرہ اور یو۔ پ۔ مین اس کے فلسفہ کی

اشاعت کی تاریخ

از

مولوی محمد یونس صاحب انصاری مرحوم فرنگی محلی



باہتمام مولوی مسعود علی ندوی



۱۳۲۲ھ

کتابخانه دارالمصنفین عظماء

علامہ شبلی نعمانی

سیر النبی صلعم حصہ اول طبع دوم قیمت باختلاف کاغذ سے ۱۲
 ایضاً حصہ دوم طبع اول قیمت باختلاف کاغذ سے ۱۲
 ایضاً حصہ دوم طبع دوم قیمت باختلاف کاغذ سے ۱۲
 الفاروقی حضرت فاروق عظمیٰ کا لائف اور طرز حکومت ۱۲
 المامون خلیفہ مامون الرشید کے عہد سلطنت کے حالات ۱۲
 الغزالی امام غزالی کی سوانح عمری اور اخلاقی فلسفہ ۱۲
 سیرۃ النعمان امام ابوحنیفہ کی سوانح عمری ۱۲
 سوانح مولانا روم مولانا جلال الدین دیوبند کی سوانح عمری ۱۲
 مثنوی شریف اور دیگر تصنیفات پر تقریظ ۱۲
 مقالات شبلی مولانا کے مختلف علمی مضامین کا مجموعہ ۱۲
 رسائل شبلی مولانا کے دیگر مختلف علمی مضامین کا مجموعہ ۱۲
 سہان خسرو جنرل کے حالات زندگی اور ان کی شاعری پر دیوبند ۱۲
 شعر النجم حصہ اول شاعری کی حقیقت فارسی اور اردو کا دور ۱۲
 ایضاً حصہ دوم شعرائے متوسلین کا دور ۱۲
 ایضاً حصہ سوم شعرائے متاخرین کا دور ۱۲
 ایضاً حصہ چہارم فارسی شاعری پر دیوبند ۱۲
 ایضاً حصہ پنجم فلسفہ، مرقیہ اور اخلاقی شاعری کا مجموعہ ۱۲
 الانتقاد علی التمدن الاسلامی جرجی ایک ٹکن ملاتی عربی ۱۲
 موازنہ امین و دوسرے میراث کی شاعری پر دیوبند ۱۲
 سفر نامہ روم و مصر و شام مطبوعہ سعادت پریس قیمت ۱۲
 مضامین عالمگیر شہنشاہ اورنگ زیب عالمگیر پر اعتراضات اور ان کے
 جوابات قیمت باختلاف کاغذ طبع ۱۲
 علم الکلام ہندو کے علم کلام کی تاریخ اسکی عہد مہد کی تاریخ
 اور علمائے کتب و تفویضات اور رسائل طبع چہدم مطبوعہ سعادت پریس ۱۲
 الکلام مولانا کی مشہور تصنیف جدید علم کلام جس میں عقلی

دلائل سے مذہب کو فلسفہ کے مقابل میں ثابت کیا جاوے اور ملاحدہ اور منکرین کے
 دلائل کا رد کیا ہو طبع سوم مطبوعہ سعادت پریس قیمت ۱۲
 قصیدہ امرتسر امرتسر کے اجلاس مذوقہ اعلام میں مولانا نے
 جو فارسی قصیدہ پڑھا تھا طبع نگین اعلیٰ مطبعہ نئی کاتپور ۱۲
 مجموعہ کلام شبلی اردو ۱۲
 مثنوی صبح امید ۱۲
 کلیات مولانا کے تمام فارسی قصائد، غزلیات، غزلیات، قطعات کا
 مجموعہ جو انکے متفرق مکتوبات میں دیوان شبلی، دہلی، گل، بوئے گل، بر گل کے
 ناموں سے چھپے تھے اس میں سب کچھ کر دئے گئے ہیں ۱۲
 کے دلائل کاغذ پر نہایت عمدہ چھپا ہوا قیمت ۱۲
 مولانا حمید الدین صاحب بی بی
 تفسیر سورہ تحریم جدید طرز پر عربی میں قرآن مجید کی تفسیر ۱۲
 تفسیر سورہ والنہین ۱۲
 تفسیر سورہ والکوثر ۱۲
 تفسیر سورہ عبس ۱۲
 الراۃ الکیفیہ فی من ہوالشیخ العربی بن سہمت بنیل کے
 ذبیح ہونے پر ایک مدلل اور پرزور رسالہ ۱۲
 اسباق النجوم حصہ اول دوم پہل طرز پر عربی کے لکھنؤ دار
 دیوان حمید، مولانا کا فارسی دیوان مع تصویب ۱۲
 خرد نامہ منظوم، خاف بنی بان میں اشعار سلیمان شریعہ ۱۲
 مولانا سید سلیمان ندوی
 ارض القرآن حصہ اول عرب کا قدیم جغرافیہ، علم و ہنر
 اصحاب الایکام، اصحاب النجی، اصحاب النیل کی تاریخ و طوط لکھی گئی ہے جس
 قرآن مجید کے بیان کردہ واقعات کی روشنی میں اسکی اہم تر اور موقوفہ
 آثار قدیمہ کی تحقیقات سے تائید و تصدیق ثابت کی ہے قیمت ۱۲
 ارض القرآن جلد دوم، انوار قرآن میں دین و دنیا کا

مرحوم مصنف

کتاب
شعبۃ ثانی
پہلی جلد

۱۷۱۷

بے بہرئی دھڑپن کہ دریک ہفتہ
گل سرزد و غنچہ کرد و بشگفت و برنخت

دنیا کی ناکامیوں کی فہرست بڑی طویل ہے، لیکن شاید اس میں سرعنوان اس ناکامی کو جگہ ملیگی کہ انسان بڑی توقعات اور خوش آئند امیدوں کے ساتھ اپنے کسی کارنامہ کا آغاز کرتا ہے، لیکن اس سے پہلے کہ کارنامہ کا ورق آخر ہوا، زندگی کا ورق ختم ہو جاتا ہے، مرحوم مصنف نے اس سے پہلے وارادہ **لمصنفین** کے سلسلہ میں اپنی کتاب روح الاجتماع شائع کی تھی اور یہ دوسری کتاب ختم کر کے چھپنے کو بھیجی تھی، کہ نومبر ۱۹۷۲ء میں وفات پائی، ملک کی بزم دانش کے اس نوجوان ممبر کا سانحہ موت ہمیشہ کے لیے ایک یادگار غم رہے گا، ہماری درخواست پر ہمارے دوست، اور مصنف مرحوم کے عزیز رفیق مولوی **معین الدین** صاحب انصاری نے ان کے سوانح حیات کے چند صفحات لکھ کر بھیجے ہیں، جو اس ورق کے بعد آپ کو ملین گے،

زیر نظر کتاب نہ صرف اردو میں بلکہ تمام قدیم و جدید مشرقی تصنیفات میں سب سے پہلی ہے جس میں ابن رشد کے متعلق اس قدر معلومات یکجا کیے گئے ہیں، بلکہ اس سے آگے بڑھ کر کہا جاسکتا ہے کہ ابن رشد کے متعلق اس قدر ذخیرہ نہ صرف مشرق بلکہ مغرب میں بھی کسی ایک تصنیف میں فراہم نہیں، ہمارے ملک میں سب سے پہلے اسلامی اسپن کے اس مسلمان فلاسفر کی سوانح نگاری کا فخر ہمارے محترم اور ہماری مجلس کے صدر نشین نواب عوام الملک مولوی سید حسین بلگرامی، ادا مجدہ السامی، کو حاصل ہے، مولوی غائب اللہ نے ابن رشد کے متعلق ایک محققانہ مختصر مضمون مغربی ذرائع سے اردو کا ٹیسٹ من لکھا تھا،

اس کے بعد علامہ شبلی کو یہ فخر ہے کہ اُنھوں نے مسئلہ میں نواب صاحب ممدوح کے جواب میں ابن رشد
ایک مختصر مضمون شرتی فرائع سے انجاء از لکھنؤ میں لکھا پھر اس کے بعد مسئلہ میں ایک سلسلہ مضامین الشدہ میں
شایع کیا، اور جس کا آخری نام تمام حصہ معارف بریلو میں شائع ہوا،

ابن رشد پر یورپ میں سب سے مکمل بحث فرانسیسی عالم پروفیسر رینان نے کی ہے، اور ایک مستقل تصنیف فلسفہ
ارسطو کے اس سب سے بڑے شارح کے تذکرہ کی ہے، مسئلہ میں مصر کے ایک عیسائی عالم فرح الفنون نے اپنے رسالہ
الجامعہ میں ابن رشد و فلسفہ کے نام سے رینان کی کتاب کی عربی میں تلخیص کی، لیکن ہندوستان نے رینان
کی کتاب کی اس سے زیادہ قدر کی حیدر آباد دکن میں غالباً مولوی سید علی بگڑی کے مشورہ سے رینان کی
اس کتاب کا فرانسیسی سے انگریزی میں ترجمہ کر دیا گیا، یہ انگریزی ترجمہ مسودہ ہی کی صورت میں تھا کہ واقعات
کی رو بدلی گئی، مولوی یونس مرحوم نے جب ابن رشد پر لکھنا چاہا تو میں نے ہی ادنیٰ حیدر آباد کے اس
انگریزی ترجمہ رینان کا پتہ دیا، اور آخر مرحوم نے اسکو حاصل کیا، اور جا بجا اپنی کتاب میں اُسکے حوالے دئے،
پہلے میں نظر کتاب نہ صرف ابن رشد، کے احوال و سوانح، اور اس کے علوم و مسائل تصنیفات کے تذکرہ
ہی پر مشتمل ہے بلکہ اس میں مسلمانوں کے علم کلام، اور فلسفہ کی تاریخ و تنقید بھی ہے، اور نیز یورپ میں اسلامی علوم
و فنون کی ترقی و اشاعت کے واقعات کی پوری تشریح بھی ہے اس کتاب سے یہ بھی معلوم ہو گا کہ ابن رشد تنہا
فلسفی ہی نہ تھا بلکہ ایک نقاد و منکرم اور ایک نکتہ سنخ نقیب بھی تھا،

امید ہے کہ ہمارے ناظرین اسلامی اسپین کے اس بوڑھے فلسفی کے حالات کی کتاب جب ختم
کریں گے تو اسلامی ہندوستان کے اس سبزہ آغا و نوجوان فلسفی کی تحقیق، اوکاوش و محنت کی داد دینگے
اور اس کی طلب مغفرت کے لیے دست دعا اٹھائیں گے کہ مرحوم مصنف کے لیے اب یہی سب سے بڑا

مرحوم کا دوست

صلہ اور انعام ہے،

سید سلیمان ندوی، ناظم دارالافتاء، ۲ رجب ۱۳۴۲ھ ہجری،

مصنف کے حالات زندگی

از

مولوی معین الدین صاحب انصاری فرنگی محل، بی اے بیٹر

ولادت ۱۸۰۰ء یکم رجب ۱۲۱۴ھ مطابق ۱۸۰۰ء
وفات ۱۲۸۰ھ سید الاول ۱۲۸۰ھ مطابق ۱۹۲۲ء

نام و نسب | ابو الفضل محمد یونس انصاری (مرحوم) خاندان علمائے فرنگی محل سے تھے۔ مقام ولادت
و وفات فرنگی محل ہی ہے، مرحوم مفتی محمد یوسف صاحب مالک مطبع یوسفی کے منجھلے بیٹے، اور
علامہ مولانا عبدالحی رحمۃ اللہ علیہ (فرنگی محل) کے نواسہ تھے، ان کے مورث اعلیٰ میں ملا حسن
جنگی منطقی تصنیف ”ملاحن“ مشہور ہے، اور ملا قطب الدین شہید سہالوی کا نام لیا جاسکتا ہے، ملا
بحر العلوم، ملا نظام الدین (بانی درس نظامی) جو ہندوستان بلکہ بیرونجات میں بھی علمی دنیا کے رچا ل
کبار میں شمار ہوتے ہیں لکھنؤ کے اسی خاندان قدیم کے ارکان تھے،

تعلیم و تربیت | مرحوم کی تعلیم تمام تر فرنگی محل میں ہوئی، اور ان کے اساتذہ میں اکثر انھیں کے اعزہ ہیں،
عمر کے پانچویں سال سے نوین سال تک حفظ قرآن میں مصروف رہے، انتہائی دوس میں شمس العلماء
مولانا عبدالحی صاحب مرحوم، مولانا محمد غنیمت اللہ صاحب، اور مولانا قیام الدین محمد عبدباری
صاحب کے سے شفیق عزیزوں سے فخر تلمذ حاصل کیا، اور مدرسہ نظامیہ فرنگی محل سے تکمیل کی سند

لے فرنگی محل کی تاریخ کے لیے ملاحظہ ہو۔ احوال علمائے فرنگی محل (مطبع یوسفی لکھنؤ) و سفرنامہ ڈاکٹر برنیر (انگریزی)

پائی، مولوی حافظ محمد بشیر صاحب مرحوم منڈیا نوبی (ندوی) جنھوں نے اپنی قیمتی زندگی کو گمنامی میں رکھ کر خدمتِ علم کے لیے وقف کر دیا تھا، ان کے ایک شفیق استاد ہی نہ تھے، بلکہ ایک ہم نشین دوست بھی تھے درسِ نظامی کے ساتھ ساتھ منج کے طور پر انگریزی زبان کی بھی تحصیل کرتے رہے، اور موردِ نثی ذکاوت و فراست کی بدولت جلد ہی اس قابل ہو گئے کہ انگریزی کی دقیق فلسفیانہ تصانیف کو پڑھ کر تقریر و تحریر میں ان پر برابر رائے زنی کیا کرتے تھے، تکمیلِ علوم عربیہ کے بعد مدتوں اس آرزو میں رہے کہ جستجئے علم میں ہندوستان سے باہر کم از کم مہتر تک پہنچ سکتے، یا کسی ہندوستان ہی کی یونیورسٹی میں شریک ہو جاتے، یہ صورتیں بظاہر آسان تھیں کیونکہ مرحوم کے والدین فرنگی محل کے متمول افراد سے ہیں، فارغ التحصیل ہونے کے وقت مرحوم کا سن سترہ سال سے زیادہ نہ تھا، لیکن اطراف و جوانب کے اثرات نے یہ آرزو میں پوری نہ ہونے دین، جس کا ایک سبب یہ بھی ہوا کہ اسی نوعمری میں مدرسہ نظامیہ نے انکی خدمات طلبہ کے ان کے بہت سے ارادے منسوخ کر دیے، اس دارالعلوم کی خدمت کے لیے وہ ہر قربانی پر ہمیشہ تیار رہا۔ ۲۲ سال کی عمر تک ادبِ معقولات اور فقہ وغیرہ کے درس دیتے رہے، اور بعض انتظامی عہدوں کے فرائض بھی قاطب سے انجام دے، اس کے بعد فکرِ معاش میں حیدر آباد کن گئے اسی ضمن میں وہاں ان کے احباب اعرۃ نے امتحانِ دکالت کے لیے مجبور کیا اور مرحوم کو برائے چند سے درجہ قانون میں شریک رہنا پڑا، لیکن قانونی مشاغل فطرۃ انکی طبیعت کے موافق نہ تھے کچھ نہ موافقتِ آب و ہوا بھی ایک بہانہ بنی، ناچار لکھنؤ واپس آئے اور اپنے قدیم مشاغل میں بدستور منہمک رہنے لگے،

مبعشت | لیکن ۱۲۸۵ھ میں جامعہ عثمانیہ میں تقرر ہوا، اور مسلم دینیات کی حیثیت سے ریاست حیدرآباد میں دوبارہ سکونت اختیار کی، یہ پہلا موقع تھا کہ مستقل طور پر گھر چھوڑا، جامعہ عثمانیہ بلکہ حیدرآباد کو جس لے حافظ صاحب مرحوم منڈیا نوبی ان مصافحہ لکھنؤ کے باشندہ تھے، متوسطات تک دارالعلوم ندوہ میں تعلیم پائی تھی، مولانا محمد فاروق صاحب کائنات سے خاص فیض حاصل کیا تھا، اور مولانا ساجی ان پر بہت توجہ فرماتے تھے،

ان کو دلی انس تھا، اور وہ ان کی اردو و یونیورسٹی کی کامیابی کا پورا یقین رکھتے، اور اس کی ابتدائی حالت کو سنبھالنے کی کوششیں کرتے رہتے تھے، اس زمانہ کے ترک وطن سے جو حریت عمل اور آزادی خیال ان کو میسر ہوئی تھی، اس کا اپنی سابقہ زندگی سے موازنہ کر کے کہا کرتے تھے کہ ”مجھے دنیائے علم کی شہریت کے گویا کل حقوق حاصل ہوئے جاتے ہیں“ مگر افسوس کہ یہی زمانہ ملازمت ان کے مرض الموت کی ترقی کا زمانہ تھا، تب دق شروع ہو چکی تھی بالآخر بغرض علاج مگر زندگی سے مایوس ہو کر وطن چلے آئے، اور تقریباً چھبیس برس کے سن میں وفات پائی،

سیرت | مرحوم کا ہر شناسا ہمیشہ انکی غیر معمولی متانت، علم و حیا، استقلال اور علم دوستی کا ماح راہا، ان کے بے تکلف ہم نشینوں میں بھی کبھی کسی کو انکی بابت کوئی خلاف وضع بات باور نہیں ہو سکتی تھی، فرنگی محل کے نوعمروں میں انکی ذات نہ صرف ان کے اخلاق و عادات کے لحاظ سے ضرب المثل تھی، بلکہ حقیقت ان کے بعض ہم عمروں کے لیے شمعِ ہدایت ثابت ہوئی، اور پھر باوجود ان محاسن کے ان سے رشک و حسد کرنے والا شاید دنیا میں کوئی نہ تھا، ایسا ہر دلعزیز شخص جو بغیر کسی ایک معین سبب شہرت کے ایک گروہ کے گردہ کی آنکھوں کا تاراجبار ہا ہوا، اسکی نیکیوں میں مبالغہ کرنا ایک سیرت نگار کے امکان سے باہر ہے، اوائلِ عمر سے مرحوم کے علمی رجحان کی یہ کیفیت تھی کہ کھیل کے وقت تفریحی کتابوں کی طرف متوجہ ہو جاتے تھے، بلکہ ساتھیوں کو بھی ایسے متنازل کے لیے لگاتے تھے، اطراف کے علمی چرچوں نے ذوقِ تصنیف و تالیف کو ابتدا ہی سے ادھکا مقصد زندگی قرار دے دیا تھا، جس سن میں تصنیف و تالیف نہیں کر سکتے تھے تو مصنفین کے اشغال کی طرح طرح سے نقل ہی کیا کرتے تھے، مگر میں مولانا عبدالحی مرحوم کا کتب خانہ موجود تھا جس کی نقل وچین میں اپنی الماری کو قرار دیتے تھے، جب اصلی توجہ کا وقت آیا تو مولانا کے قابلِ قدر کتب خانہ کی ترتیب و ترقی میں اپنے جدید ذائقہ کے لحاظ سے بیچ کوششیں بھی کیں، حتیٰ کہ فی زمانہ ہندوستان کا غالباً ایک ہی نسخہ کا کتب خانہ ہے جس کی فہرست انگلستان کے

دو بڑے تعلیمی مرکزوں میں قدر کے ساتھ رکھی ہوئی ہے، اور مرحوم کے قابل تقلید حوصلوں کی داد دے رہی ہے، اسی قسم کی دلچسپیوں میں انکی مختصر عمر ختم ہو گئی اور مرنے سے قبل اگر کچھ عزیزوں کو وصیت کی، تو یہی کہ حتی الامکان مسکن ہولسنا عبدالحی کی علم پر درنضا کو کہی نہ چھوڑنا، وحقیقت مرحوم کی زندگی نے واضح کر دیا کہ ماحول زندگی اور عام تربیت کا اثر انسان کے افکار اور عقل عامہ پر کس حد تک ہو سکتا ہے تصنیفات وغیرہ، مرحوم ہمیشہ کچھ نہ کچھ لکھا کیے لیکن ذہنی ارتقا کے ساتھ جون جون خیالات بلند ہوتے گئے، اوائل عمر کی تحریروں کو اپنے زمانہ جاہلیت کی طرف منسوب کر کے تلف کرتے گئے مثلاً تقریباً تیرہ سال کی عمر میں مولانا نے روم کے رنگ کی ایک فارسی مثنوی لکھنا شروع کی تھی، مگر اتفاق سے جلد ہی اس کے کچھ اشعار کسی بزرگ کے گوش گزار ہو گئے انھوں نے پسند تو کیے اور داد بھی دی مگر ساتھ ہی شاعری کی اس قدر مذمت کر دی کہ نو عمر مصنف کی طبیعت اس مشغلہ سے بہت دور ہو گئی، اور پھر کبھی شعر موزون کرنے کا خیال تک نہیں کیا، مگر اس سے طبیعت کی شہر پسندی اور سخن فہمی کی ترقی کا خون نہیں ہوا، بے تکلف احباب کی مختصر مجلسوں میں یہ چرچے بھی رہتے تھے اور مرحوم کو ان صحبتوں سے بہت دلچسپی تھی،

سیاسی لٹریچر کا بہت شوق تھا، بلکہ یہ کہنا بھی غائباً بیجا نہ ہو گا کہ سیاسیات میں وہ لکھنؤ کے سب سے زیادہ باخبر اشخاص میں تھے، جنگ گذشتہ سے کچھ قبل حافظ وہبہ نامی ایک مصری عالم اور جہانزادہ سیاح فرنگی محل میں ایک عرصہ تک ایک مسلم کی حیثیت سے مقیم رہے، موصوف علوم شریعہ و مغربہ اور فاضل تاریخ و سیاسیات میں اچھی دستگاہ رکھتے تھے، مولوی محمد یونس مرحوم ان کے شاگرد ہوئے اور اپنی ذکاوت اور مستعدی کی بدولت انھیں اپنا گرویدہ کر لیا، مرحوم کو بھی اس سے ایسی عقیدت ہوئی کہ بغض علمی اور اسلامی مقاصد پورے کرنے کے خیال سے ان کے ساتھ ترک وطن تک آمادہ ہو گئے متعدد وجوہ سے یہ مقصد تو پورا نہ ہو سکا، لیکن اس ضمن میں عربی لکھنے اور

بوسنے کی خوب مشق ہو گئی،

پچھلے سات یا آٹھ سال میں مرحوم نے جو کچھ قلمبند کیا، اسکا اکثر حصہ کسی نہ کسی صورت میں شائع ہو چکا ہے، اُن کے مطبوعہ وغیر مطبوعہ مضامین کے مطالعہ سے یہ رائے قائم ہوتی ہے کہ ادب کا مقصد زیادہ تر مشرقی طرز تخیل کا مغربی تصورات سے مقابلہ کرنا ہوا کرتا تھا، اور وہ ایک گروہ کو دوسرے گروہ سے روشناس کرنا چاہتے تھے، ان کے متعدد مضامین ”معارف“ ”اعظم گڑھ“ میں چھپے ہیں جنہیں ”حقیقتِ علم“ قاصد کر قابل ذکر ہے، علمیات کے موضوع پر ہماری زبان میں یہ سلسلہ مضامین اپنی نظیر بس آپ ہی سمجھا گیا ہے، رسالہ ”النظامیہ“ (فرنگی محل) میں جو مضامین درج ہوئے ہیں اُن میں ”افلاطون کے اصول سیاسی“ کے زیر عنوان ایک سلسلہ بہت ہی وسیع النظری کی معلومات کے ساتھ شائع ہوا تھا، اور ایک قابل قدر تبصرہ مل کی منطق پڑ قیاس اقرانی کے عنوان سے اسی رسالہ میں چھپا تھا، جس میں مشرقی مصنفین کے اقوال سے مدد لی گئی ہے رسالہ ”معلومات“ (لکھنؤ) میں ایک مضمون ”نوع انسان کی اصل“ کے عنوان سے گننام چھپا تھا، وہ مرحوم ہی کی یادگار ہے اور حیاتیات کی مصری اور انگریزی کتاب میں اُسکا ماخذ ہیں،

مستقل کتابوں میں مرحوم کا ایک لیجان کی کتاب کا ترجمہ ”روح الاجتماع“ بہت مقبول ہوا، جواب پنجاب کے اردو آنرس (بی اے) کو رس میں داخل ہے، اصل میں اس ترجمہ کے لیے قلم اٹھانے کی تحریک ”رسالہ معلومات“ (لکھنؤ) کے ایک نوٹ سے ہوئی تھی جس میں توجہ دلائی گئی تھی کہ لیسان کے خیالات ابن خلدون سے بہت ملتے ہوئے ہیں، اگر کوئی صاحبِ عربی اور انگریزی واقف ہوں، اور ان دونوں کا موازنہ کریں تو یہ ایک عمدہ علمی خدمت ہوگی چنانچہ مرحوم نے اپنے ترجمہ کے مقدمہ میں اس مقصد کو کافی طور پر ملحوظ رکھا ہے، اس کے بعد ایک عربی تصنیف کے لیے قلم اٹھایا جبکہ نام ”الخلافت والسیاست“ ہے اس میں خلافت عثمانیہ اور نکات سیاست اسلامیہ پر

مذہبی اور عقلی نقطہ نظر سے ایک قابلانہ اور مطول بحث کی گئی ہے غرض یہ تھی کہ اسکی اشاعت ساری
 اسلامی دنیا میں ہو اور اسی ارادہ سے شیخ مشیر حسین صاحب قدوائی نے ۱۹۲۷ء میں اس کا مسودہ
 انگلستان منگوا لیا تھا کیونکہ اس زمانہ میں کسی سیاسی مصنف کی صاف گوئی کو ہندوستان میں فروغ
 ناممکن تھا مگر افسوس کہ اسکی اشاعت کا کوئی بندوبست نہ ہو سکا، اس کتاب کی تکمیل کے بعد مرحوم
 ہمہ تن سوانح ابن رشد کے لیے مواد فراہم کرنے میں مصروف ہو گئے اور ۱۹۲۷ء میں یہ کتاب اشاعت
 کے لیے ”دارالمصنفین“ بھیج دی گئی۔ سند مذکور سے پہلے ہی مرحوم نے منطق پر ایک عربی رسالہ بھی لکھ لیا تھا
 جس میں بعض قدیم فلسفیانہ مسائل پر نہایت تبحر کے ساتھ نئی روشنی ڈالی گئی ہے، یہ رسالہ غیر مطبوعہ
 ہے، اس کے بعد عثمانیہ یونیورسٹی میں پہنچ کر اپنے درس کے ضمن میں اخون نے قرآن مجید کی ایک
 تفسیر لکھنا شروع کی تھی، لیکن افسوس کہ زندگی نے وفانہ کی اور وہ ناتمام رہ گئی، مرحوم کے بعض
 مضامین جنکا ذکر اوپر نہیں کیا گیا، بجائے خود مستقل تصانیف کی حیثیت رکھتے ہیں، اگر ان کے مطبوعہ
 اور غیر مطبوعہ مواد کا ایک مجموعہ شائع کر دیا جائے تو ایک ضخیم جلد میں ہوگا، اور ظاہر ہو جائیگا کہ اس
 جوان مرگ نے اپنی مختصر زندگی خدمتِ علم کے لیے کس جوش و خروش کے ساتھ وقف کر دی تھی،



بسم اللہ الرحمن الرحیم

دیباچہ

الحمد لله وسلام على عباده الذين اصطفى

کتاب خلافتِ توقعِ ختم ہو گئی ہو، اس لئے نفسِ مرکزی مطالب اور ادن کی ترتیب کے متعلق بالاختصار کچھ عرض کروں گا،

اسلام کسی قومیت کا نام نہیں، وہ ایک عالمگیر مذہب ہے برادری ہے، جس میں زمانہ گزشتہ اور زمانہ موجودہ کی مختلف زبان بولنے والی، اور مختلف مرز و بوم کی متعدد قومیں شامل ہیں، جغرافیائی حالات اور اختلافِ زبان و مرز و بوم کی بنا پر گو یہ صحیح ہو کہ مختلف قومیں اپنے خاص خاص نفسانی حالات رکھتی ہیں، اور علمِ نفس کے نقطہ نظر سے انکا مزاج عقلی و اخلاقی بھی ایک دوسرے سے مختلف ہے، تاہم یہ پوری عالمگیر برادری اس بات میں دنیا کی تمام قوموں سے ممتاز رہی ہو کہ اس کے تمدن اور اس کے علوم و فنون میں مرکزی حیثیت سے ایک قسم کی ہم رنگی پائی جاتی ہے، اور یہی وجہ ہے کہ اسلام عرب میں اسلامِ معرین، اسلامِ ایران میں اور اسلامِ اندلس میں، ایک ہی قسم کے علوم و فنون، ایک ہی قسم کا فنِ تعمیر، ایک ہی قسم کا نظامِ تمدن، اور ایک ہی قسم کا لٹریچر ہے سانسے پیش کرتا ہے جو تحریکات میں پیدا ہوتی ہے وہ بغیر کسی وقفہ کے اندلس میں جا کر گھر کر لیتی ہے، جو نظامِ تمدن ایران میں ایجاد ہوتا ہے ہندوستان میں

اس کی فوراً اشاعت ہو جاتی ہے، اور جو علوم و فنون قیروان میں ترتیب دیئے جاتے ہیں، بعد اود کے مدارس میں اولن کا درس ہونے لگتا ہے،

اس بنا پر عربی علوم و فنون یا عربی فلسفہ کی تاریخ کسی ایک ملک یا کسی ایک قوم کے علوم و فنون یا فلسفہ کی تاریخ کا نام نہیں، بلکہ عربی فلسفہ عبارت ہے اس مجموعہ خیالات سے جس کی پیدائش پرورش عربی و فارسی زبانوں کے ذریعہ افغانستان، اور ہندوستان، اندلس، اور جنوبی اٹلی، غرض اسلام کے تمام زیرنگین ممالک میں چار پانچ صدیوں تک برابر ہوتی رہی، فلسفہ کی یہ تحریک کسی قوم و مذہب کے ساتھ خاص تھی صابی، مجوسی، یہودی، عیسائی، ترک، تاتار، عرب ایرانی، اور بربر، غرض قرون متوسطہ کی تمام ایشیائی قومیں اس کی اشاعت و تبلیغ میں حصہ لے رہی تھیں، اور اس بنا پر گویا وہ مشرق کی ایک مشترکہ دولت تھی، لیکن اسلام کا اثر سب پر غالب تھا، چنانچہ اسلام کی زبان عربی ادائے مطالب کے لئے خصوصیت کے ساتھ قرون اور مناسب خیال کی گئی،

علمی حیثیت سے قرون متوسطہ کا یہ مشرقی فلسفہ اب ہمارے لئے گویا قابل اعتنا نہیں رہا، مگر اس سے انکار نہیں کیا جاسکتا کہ زمانہ ابعد کی پیدائش میں جو حصہ اس نے لیا ہے اس کی بنا پر وہ فلسفہ کی تاریخ کا ایک اہم جزو بن گیا ہے، اور یہ حصہ نہ صرف ہم مشرقیوں ہی کے لئے اہم ہے، بلکہ اہل مغرب کے لئے اس کی اہمیت زیادہ بڑھ گئی ہے، مشرق کی حالت تو یہ ہے کہ وہ تمدن کے جس مرکز پر آج سے چار پانچ صدیوں پیشتر اسی جگہ پر اب بھی قائم ہے، اس کے عقائد، اس کے علوم و فنون، اس کی معاشرت، اس کی صنعت، حرفت، جہان پر اور جس حال میں تھی وہیں پر اور اسی حال میں اب تک برقرار ہے، نہ اس میں کسی قسم کی از خود اصلاح ہوئی اور نہ اس کی ضرورت کا تاہین دم احساس ہوا، لیکن مغرب کی حالت ہم سے جدا ہے، آج کا مغرب قرون متوسطہ کے مغرب سے ہر حیثیت سے برتر اور فائق ہے، اور یہ برتری اور فوقیت جو اس کو حاصل ہوئی اس کا باعث مشرق کی وہی علمی تحریک تھی جو زمانہ حال کے لئے اب ناکارہ اور

فرسودہ ہو گئی ہو، پس اہل مغرب تو زیادہ اس کے حقدار ہیں کہ وہ اپنے تمدن اور علوم و فنون کے احیاء و تجدید کے منہج کا پتہ لگائیں، اور غور کریں کہ قدیم و جدید دور کے درمیانی منازل میں عہد بعد کیا کیا تغیرات واقع ہوئے، اور ان تغیرات کا مواد و مصالح کہاں سے ہاتھ آیا، اہل شرق بھی اس تاریخی حصہ سے اس حیثیت سے استفادہ کر سکتے ہیں کہ ادن کو اس بات پر غور کرنے کا معقول موقعہ ملتا ہو، کہ زمانہ قدیم میں ادن کی کیا حیثیت تھی، اور جمود و سکون میں پڑے رہنے کی وجہ سے اب ادن کی کیا حالت ہو گئی ہو، لیکن فردن متوسط کے فلسفہ کی تاریخ کے صرف دو طریقے ممکن تھے، ایک یہ کہ انشخاص و افراد کے ادوار حیات اور ادن کے کارناموں کو نظر انداز کر کے محض نفس خیالات کی سلسلہ وار تاریخ قلمبند کیا جائے، اور دوسرے یہ کہ کسی خاص فلسفی کو منتخب کر کے اس کی سیرت پر تبصرہ کیا جائے اور اس سلسلہ میں دیکھے اور اس کے ماقبل و ابعد افراد کے کارناموں پر مقابلۂ نظر کی جائے، مینے دوسری صورت پسند کی اور اس کے کئی وجوہ ہیں،

(۱) سیرت لکھنے کی صورت میں بعض ایسی جزئی باتیں بھی آجاتی ہیں جن کے بیان کرنے کا کوئی لہجہ موقع نہیں ہوتا،

(۲) ہماری زبان میں سیرت نگاری کا اب تک قدیم طرز رائج ہے، یعنی عموماً سیرتوں میں صاحب سیرۃ کے ذاتی حالات و اخلاق و عادات ذکر کر دیئے جاتے ہیں اور اس قدر کافی خیال کیا جاتا ہے، لیکن یورپ میں دیگر علوم و فنون کے مانند تاریخ و سیرت نگاری میں بھی نئی نئی ترقیاں عمل میں آئی ہیں، مثلاً اب فلسفہ کی تاریخ کا طریقہ یہ ہو کہ محض فلاسفہ کے حالات ہی درج نہیں کر دیئے جاتے، بلکہ قدیم و جدید، مقدم و متاخر، اور سابق و مبعوث، خیالات و آراء و نظریات کا باہم مقابلہ کر کے یہ پتہ لگایا جاتا ہے کہ ان کی پیدائش کس طرح ہوئی، ان کی اصلیت کیا تھی، اور عہد بعد کیا کیا تغیرات واقع ہوئے، لیکن تاریخ یا فلسفہ نگاری کے اس پچھلے مرتع میں اگر شخصی سیرت کی موزون طریقہ پر رنگ آمیزی کر دی جائے تو یقیناً اس

مرتب کی سادہ سطح نہایت روشن علی نظر آنے لگے گی، مگر شرط یہی ہے کہ سیرت نگاری کے مختلف منازل میں قدم رکھتے ہوئے موازنہ تاریخی کا رشتہ ہاتھ سے نہ چھوٹنے پائے،

قرون متوسطہ کے عرب فلاسفہ میں صرف **ابن رشد** کی شخصیت ایسی ہے جس کی سیرت نگاری سے ہماری زبان کی ایک بڑی کمی اور ضرورت رفع ہونے کے علاوہ تاریخ فلسفہ کے اس مرکزی دور کی خصوصیتوں کا بھی انکشاف ہوتا ہے، جو نشاۃ جدیدہ کی پیدائش کا باعث ہوا ہے، ابن رشد ہی ایسا فلسفی ہے جس کا نام مشرق و مغرب دونوں کے لیے بایہ صدخ و ناز ہے، صرف اسی کی شخصیت تھی جو مشرق و مغرب میں پیوستگی پیدا کرنے کا باعث ہوئی، اور اسی کا فلسفہ ہے جس نے زمانہ حال کی تعمیری کی، اوس کی اس خصوصیت کبریٰ کے علاوہ مسلمانوں کے لیے اس کا نام اس لیے اور بھی زیادہ اہمیت رکھتا ہے کہ وہ ایک جدید علم کلام کا بانی اور اپنے عہد کا ماہر فقیہ اعظم تھا، اور ایک ایسے ملک میں اسلامی عقائد و عبادات کی تبلیغ کر رہا تھا جو اوس کی زندگی کے تھوڑے ہی عرصہ بعد قبرستان اسلام بجانے والی تھی مسلمانوں کے لیے ارض اندلس فراموش کرنے کی چیز نہیں، یہ سرزمین ایسے باکمال المہ و علماء کا دفن ہے جن کے ہم پلہ علماء شاید ہی کسی دوسری اسلامی سرزمین نے پیدا کیے ہوں،

مسلمانوں کے لیے ابن رشد کی سیرت کو زیادہ دلچسپ اور اہم تر بنانے ہی کا خیال تھا جس کی بنا پر ابن رشد کی سیرت اور اوس کے علمی کارناموں کے وہ پہلو زیادہ اجاگر کر کے دکھلائے گئے ہیں جن کا تعلق خاص مسلمانوں کی سوسائٹی سے ہے، اور یہی باعث تھا کہ کتاب میں موقع بموقع ایسے تاریخی حالات اضافہ کئے گئے جن کا تعلق اندلس کی اسلامی سرزمین کی علمی و فقیہانہ ترقیات سے ہے، گو یہ مضامین ابن رشد کی سیرت سے کہنے ہی الگ خیال کئے جائیں، تاہم اس میں شک نہیں کہ ہماری زبان ارض اندلس کی ادنیٰ عجیب و غریب ترقیات کے مضامین سے جو اب تک ناآشنا رہی ہے اس کے ذریعہ کا بجز اس کے کوئی طریقہ ممکن نہ تھا کہ ابن رشد کی سیرت کے سلسلہ میں موقع بموقع ان کا اضافہ کر دیا جاتا،

یورپ میں فلسفہ ابن رشد کی اشاعت کے متعلق جو ایک طول طویل مضمون کتاب میں درج کیا گیا ہے، اس کا ایک بڑا فائدہ یہ ہے کہ اسکو لاشک فلاسفی کی تاریخ کا ایک حصہ ہماری زبان میں منتقل ہو گیا جس پر اردو میں شاذ و نادر ہی کچھ لکھا گیا ہو، یہی حصہ جس کی بنا پر ابن رشد کی حیثیت اہل مغرب کی نگاہ میں دوبالا ہو گئی ہے، مسلمانوں کے لیے یہ حصہ اسی حد تک صرف دلچسپ ہے کہ اس سے یہ معلوم ہو جاتا ہے کہ مسلمان علماء کی قابل قدر تصنیفات کو اہل مغرب نے کس طرح تعظیم و تقدیس کے ساتھ ہاتھوں ہاتھ لیا اور اصلاح اور تجدید و تاسیس کی جس تحریک کا مسلمانوں میں یہ خسر ہوا تھا کہ وہ زندہ و کفر کا منبع خیال کی جاتی تھی اسی تحریک نے مغرب میں کیسے کیسے بقایات الصالحات یا دگر چھوڑے اور اپنے نقش قدم پر نشاۃ جدیدہ کی ایسی عظیم الشان عمارت تعمیر کی جو عقل و مشاہدہ کے مضبوط اور استوار ستونوں پر قائم ہے اور جس کو باد و تند کے جھونکوں کا بھی کچھ خوف نہیں،

مواد تالیف

ابن رشد کا ذکر عربی کتابوں میں بہت کم آتا ہے، عام تاریخی کتابوں میں صرف اس کے سال وفات کا ذکر آیا ہے، رجال کی کتابیں بھی عموماً اس کے ذکر سے خالی ہیں، صرف ذیل کی چند کتابیں دلیل راہ بن سکتی ہیں،

(۱) طبقات الاطباء ابن ابی صیبہ، یہ کتاب اطباء کے حالات میں ہے اور اس سلسلہ میں

بعض مفید تحقیقات اور مسلمانوں کی علمی ترقیات کے متعلق نادر معلومات اس میں درج ہیں، ابن ابی

صیبہ نے ابن رشد کے حالات قاضی ابو مردان الباجی کی روایت سے تحریر کئے ہیں، جو خود اندلس کی

سیاحت کے دوران میں ابن رشد کے جلس اور ہم صحبت رہ چکے تھے،

(۲) تکملة ابن الابار، محدث ابن نیکوال نے کتاب الصلہ کے نام سے رجال کے حالات میں

ایک کتاب لکھی ہے، اوس کا تکرار ابن الابار تقاضا کی گئی ہے، ابن الابار ابن رشد سے ایک نسل بعد کا مؤرخ ہے، اور ادن لوگون کی زبانی ابن رشد کے حالات لکھے ہیں جو مدون ابن رشد کی صحبت سے فیض یافتہ ہیں،
 (۳) ذیل التکرار للنصارى المراكشى، قاضی ابو عبد اللہ محمد بن عبد الملک الانصارى المراكشى نے ابن الابار کے تکرار پر ایک ذیل لکھا ہے، اور ادسین ابن رشد کے مزید حالات اوس کے ہم صحبت لوگون کی زبانی روایت کیے ہیں،

(۴) تاریخ اندلس لعبد الواحد المراكشى، عبد الواحد مراكشى نے اندلس کی تاریخ میں ابن رشد کے حالات لکھے ہیں، یہ مؤرخ ابن طفیل اور ابن زہر کی اولاد سے ذاتی واقفیت رکھتا تھا اور اندلس میں ایک عرصہ تک قیام پذیر رہا تھا، اس لحاظ سے اس کی روایتیں بھی نہایت مستند ہیں،
 (۵) کتاب العبرین غیر للذہبی، ذہبی نے کتاب العبرین ۷۹۷ھ کے واقعات کے سلسلہ میں ابن رشد کی ایک طویل سوانح عمری لکھی ہے، جو گو دوسروں سے نقل کی گئی ہے، تاہم بعض خاص باتیں بھی اوس میں درج ہیں،

(۶) الدیباچ المذہب لابن فرحون المالکی، ابن فرحون مالکی نے الدیباچ المذہب کے نام سے مالکیوں کا جو تذکرہ لکھا ہے اوس میں ابن الابار سے ابن رشد کا تذکرہ نقل کر دیا ہے،
 (۷) ابن حمویہ، اندلس کے مشہور سیاح ابن حمویہ نے سیاحت کے حالات ترتیب دیے ہیں جس میں ابن رشد کے متعلق بھی کافی معلومات ہیں، اوس کے اقتباسات مقرمی نے نفع الطیب میں درج کیے ہیں،
 (۸) مشاہیر عرب، بلوی بن جر سن نے جو فرانس کا ایک یہودی اور ابن رشد کا عقیدہ مند مقلد تھا اس نام سے مسلمان علماء کا ایک تذکرہ لکھا ہے، جس میں ابن رشد کے حالات نہایت تفصیل سے نقل کیے ہیں، لیکن افسوس یہ ہے کہ کتاب مرخوفات و لنویات پر مشتمل ہے، اور اسلئے غیر مستند ہے،
 میں نے اس کے اقتباسات ریان کے حوالہ سے نقل کیے ہیں،

(۹) تذکرہ ابن رشد، اس نام سے رینان نے فرانسیسی زبان میں ایک ضخیم کتاب لکھی ہے انگریزی میں اس کا ترجمہ ہو گیا ہے۔

(۱۰) آثار الادوار، اس نام سے حال میں بیروت کے دو عیسائی عالموں نے عرب کے شاہیر جال کا تذکرہ لکھا ہے، اس کتاب سے ابن رشد کے متعلق بعض نادر معلومات حاصل ہوئے۔

(۱۱) ابن رشد و فلسفہ، فرح الظون ایڈیٹر اجماعہ نے اسکندریہ سے رینان کی کتاب کا مکمل خلاصہ شائع کیا ہے۔

(۱۲) انسائیکلو پیڈیا طبع جدید، ابن رشد کے مضمون کے آخر پر مضمون نگار نے ان کتابوں کی فہرست دیدی ہے، جو یورپ میں ابن رشد پر لکھی گئی ہیں، خیال تھا کہ ضمیمہ میں نقل کر دی جائیگی، مگر انیسویں صدی کے کتابین تقریباً جرمین اور فرینچ زبانوں کی ہیں جن کے اسماء تک اردو دان ناظرین کے لیے جھنپی ہونگے، ان کتابوں کے علاوہ منک کی کتاب ”تطبیق فلسفہ عرب دیہودہ اور مشر مولر کی“ ابن رشد کے

فلسفہ کے مبادی و بنیہ میں تالیف کے متعلق خاطر خواہ مصالح ملا، اس موقع پر ڈی بوئر کی نایاب کتاب ”تاریخ فلسفہ اسلام کا نام لینا بھی ضروری ہے، جس میں مسلمانوں کے فلسفہ سے متعلق نایاب تحقیقات درج ہیں ان کتابوں میں سے اکثر تقریباً میرے مطالعہ میں رہیں، لیکن مجھے اعتراف کرنا چاہیے کہ رینان سے جتنا استفادہ میں نے کیا اتنا کسی اور کتاب سے ممکن نہ ہو سکا، اور حق یہ ہے کہ اگر میں رینان کی قابل قدر کتاب سے غافل رہتا تو اس سے استفادہ کرنے میں کوتاہی کرتا تو یقیناً یہ تالیف ناقص رہ جاتی، جا بجا علامہ شبلی مرحوم کے مضمون سے بھی اقتباسات مجھ سے درج کئے گئے ہیں، اور یہ محض اس بنا پر کہ میں ان سے زیادہ بہتر اور خوشنما الفاظ میں اس موقع کے مضمون کو ادا کرنے سے قاصر تھا،

اب اس موقع پر ایک اور بات کا ذکر کر دینا بھی مناسب ہے، رینان کی کتاب کا انگریزی ترجمہ ایک خاص انجمن نے، جو سید علی گلکرامی مرحوم، مولوی عزیز مرزا مرحوم، اور مشر حیدری سابق ناظم امور

عامہ ریاست نظام، ایسے بالکمال افراد پر مشتمل تھے، ڈاکٹر نشی کانٹ پی، ایچ، ڈی سے اس غرض سے
 کرایا تھا کہ کسی موقع پر یہ کتاب اردو میں منتقل کر لیا جائے گی، اس انجمن کی بنا پر اس غرض سے ڈالی گئی
 تھی کہ فریج اور جرمن کا علمی مواد انگریزی میں منتقل کر لیا جائے، تاکہ اس کے بعد اردو میں اس کے
 منتقل کرنے میں آسانی ہو، بہر حال یہ کتاب سکندر آباد کے سرکاری دارالطباعت سے ۱۹۱۶ء میں چھپکر
 شائع ہوئی، جہاں تک مجھے معلوم ہو اس کتاب کے علاوہ کسی اور ترجمہ کی نوبت نہیں آئی، اور جب یہ
 کتاب چھپکر تیار ہوئی ہو اس وقت بجز مشر حیدری کے کتاب کے مترجم اور ارکان انجمن میں سے کوئی
 بھی دنیا کے پردہ پر زندہ موجود نہ تھا، لیکن اس کتاب کی تالیف سے نہ صرف اس مردہ انجمن کے بانیوں کا
 ایک خاص ارادہ پورا ہو گیا، بلکہ اردو زبان میں ابن رشد سے متعلق ممکن سے ممکن تحقیقات فراہم ہوئیں
 اسی بنا پر اس کتاب میں اس بات کا خاص طور پر التزام کیا گیا ہے کہ رینان کی تحقیقات جہاں تک
 ممکن ہو سکے سمیٹ لی جائیں اور ان نئے مضامین کا اضافہ کیا جائے جسے رینان کی تصنیف خالی ہو،
 گویا اس طرح نہ صرف یہ کہ اردو زبان رینان کی کتاب سے بے نیاز ہو گئی، ایسے مضامین خود اس میں
 منتقل ہو کر آگئے جو رینان کی کتاب کا ترجمہ ہونے کے بعد بھی اردو میں منتقل نہیں ہو سکتے تھے،
 آخر میں مجھے ناظم صاحب ندوۃ العلماء، محبی مولوی عبد الماجد صاحب بی، اے، اور شخصی
 مشر معین الدین انصاری (کیمبرج) کا خاص طور پر شکر گزار ہونا چاہیے، کہ یہ اصحاب کتابوں اور قہبات
 کی فراہمی میں مسلسل میدریغ امداد دیتے رہے،

محمد یونس

زنگی محل، لکھنؤ

فہرست مضامین کتاب

صفحہ	نام مضمون	نمبر	صفحہ	نام مضمون	نمبر
۹۳-۸۹	ابن رشد کے اخلاق و عادات	۱	۳۲-۹	حصہ اول ابن رشد کا تذکرہ	
۹۸-۹۴	ابن رشد کی نسبت انسانوں کی شہرت	۲		باب اول	
۱۰۶-۹۸	ابن رشد اور مؤرخین عرب	۳		اندلس کی علمی ترقی کی تاریخ	
۱۱۱-۱۰۶	ابن رشد کا فضل و کمال طریقیہ دین اور تلامذہ	۴	۱۶-۱۰	اسپین میں مسلمانوں کی علمی حالت	۱
۱۱۶-۱۱۱	ابن رشد کا طرز تصنیف	۵	۳۲-۱۸	اسپین میں علوم عقلیہ کی تدریجی ترقی کی تاریخ	۲
۱۳۰-۱۲۴	ابن رشد کی تصنیفات	۶		باب دوم	
۱۳۶-۱۳۰	ابن رشد کی تصنیفات کے قلمی اور مطبوعہ نسخے	۷	۲۱-۲۳	ابن رشد کے سوانح زندگی	
	حصہ دوم		۳۹-۳۵	ولادت اور ابتدائی حالات	۱
	ابن رشد کے آراء و نظریات		۴۵-۴۰	ابن رشد کی تعلیم اور سن رشد	۲
	باب اول		۵۵-۴۵	عقدہ قضا اور دربار کے تعلقات	۳
۱۵۴-۱۳۶	ابن رشد اور علم فقہ		۶۹-۵۶	ابن رشد کی نباہی کے اسباب	۴
۱۴۶-۱۳۸	نقہ ابن رشد کا تعلق	۱	۸۱-۶۹	نباہی کے واقعات	۵
۱۵۴-۱۴۶	ابن رشد کی تصنیفات نقہ پر نقد و تبصرہ	۲	۸۶-۸۲	ابن رشد کی رہائی اور وفات	۶
	باب دوم			باب سوم	
۱۶۴-۱۵۵	ابن رشد اور علم کلام			ابن رشد کی سیرت پر تبصرہ	
۱۶۱-۱۵۶	علم رشد کے علم کلام پر اجمالی نظر	۱	۱۳۶-۸۵		

۲	ابن رشد کے علم کلام پر تفصیلی نقد و تبصرہ	۱۸۴-۱۸۵	باب اول	
۳	ابن رشد اور امام غزالی	۲۰۷-۲۰۸	فلسفہ ابن رشد پر یکے بعد دیگرے یونانی	۳۲۲-۳۲۳
	باب سوم		۱ اسپین کے یہودی	۳۱۱-۳۱۲
	ابن رشد کا فلسفہ	۲۰۸-۲۱۲	۲ موسیٰ بن ہیمون اور اسکے تلامذہ	۳۱۱-۳۱۴
۱	ماہیت مادہ و تخلیق عالم	۲۱۰-۲۱۹	۳ عبرانی تراجم کا دور	۳۱۴-۳۲۲
۲	نفوس فلیک اور جواہر مجردہ کی تیوری	۲۲۸-۲۲۸	باب دوم	
۳	نفس نامقہ کی ماہیت مثالی فلسفہ میں	۲۲۸-۲۲۸	یورپ میں فلسفہ ابن رشد کی تاریخ	۳۲۳-۳۲۴
۴	ابن رشد کا علم النفس (وحدت عقل کل مسئلہ)	۲۲۸-۲۳۱	۱ عربوں اور اہل یونان کے ابتدائی علمی تعلقات	۳۲۲-۳۲۵
"	د عقل منقذ و عقل منفعل کے تضاد کا مسئلہ		۲ اسکولاسٹک فلاسفہ اور ابن رشد کا فلسفہ	۳۲۵-۳۲۹
"	د بحث کہ عقل منفعل عقل فعال کا اور اگر کسی چیز میں		۳ پید و ایونیورسٹی (مشرقی یورپ)	۳۲۵-۳۲۹
۵	حیات بعد المات کا مسئلہ	۲۵۱-۲۵۴	باب سوم	
۶	ابن رشد کا علم الاخلاق اور علم الیاساتہ	۲۵۴-۲۵۷	یورپ میں فلسفہ ابن رشد کی تاریخ	۳۲۹-۳۳۰
	باب چہارم		(سلسلہ قبل)	
	ابن رشد کے فلسفہ پر نقد و تبصرہ	۲۵۷-۲۶۲	۱ یورپ پر فلسفہ ابن رشد کا اثر	۳۲۹-۳۳۱
"	ابن رشد کے فلسفہ کی ماہیت و اصل	۲۶۲-۲۸۸	۲ مذہبی طبقہ کی مخالفت کا دور	۳۳۱-۳۳۹
۲	ابن رشد کے فلسفہ کی غلطیاں	۲۸۸-۲۹۲	۳ دور اصلاح	۳۳۹-۳۴۹
۳	ابن رشد اور ابن سینا	۲۹۲-۲۹۳		
	حصہ سوم			
	فلسفہ ابن رشد کی تاریخ			

حصہ اول

تذکرہ ابن رشد

باب اول

مسلمانانِ اندلس کی علمی ترقی کی تاریخ

(۱) اسپین میں مسلمانوں کی علمی حالت، اسپین میں مسلمانوں کا ورود، مسلمانوں کا علمی شوق، مسلمان خلفاء اور علمی ترقی، علوم شرعیہ کی حالت، علوم شرعیہ کے مصنفین، اوراد کی کتابیں، علم صہن و نحو کی حالت، اسپین کے صرفی و نحوی مجتہدین، علوم لغت و ادب کی حالت، مجتہدین لغت و ادب،

(۲) اسپین میں علوم فلسفہ کی تدریجی ترقی کی تاریخ، علوم فلسفہ

مسلمانانِ اندلس کی ابتدائی نفرت کا حال، ادس کے اسباب، اندلس میں علوم فلسفہ کا ابتدائی چرچا، اسحق بن عمران، واسطی بن سلیمان، ابن السیمینہ، احمد و عمر، محمد بن عبدون، مسلمہ و غیر علمی ابو عبد اللہ القسانی، خلیفہ مستنصر کا دور حکومت، مستنصر کا کتب خانہ اور ادس کا علمی شوق، خلیفہ عاقل منصور کے دور حکومت میں فلسفہ کا زوال اور ادس کے اسباب، یہودیوں میں فلسفہ کی تدریج

بعض یہودی فلاسفہ والہا کے حالات، فلسفہ کا شباب،

(۱) اسپین میں مسلمانوں کی علمی حالت

عرب محمد صلی اللہ علیہ وسلم کا مذہب اختیار کرنے کے بعد ایک صدی کے اندر اندر اپنے ملک سے ادھمکے گرد و غبار کی طرح دنیا میں اس طرح پھیلے کہ ایک طرف دیوار چین سے اون کی وسیع حکومت کا ڈانڈا ل گیا، اور دوسری جانب صحرائے افریقہ کے مغرب میں مجاہدین نے اپنے گھوڑے بحر اٹلانٹک میں ڈال دیئے، اور اسی طرح نفع کرتے کرتے وہ یورپ کے اس وسیع جزیرہ نما میں پہنچے جس کو جزیرہ نما کے ابراہیم کہتے ہیں،

ولید بن عبدالملک کا دور حکومت تھا، مسلمان نشہ فتوحات میں مست تھے، بلاد اسلامی میں اس سرے سے لیکر اس سرے تک جہاد کی دھوم تھی، کہ موسیٰ بن نصیر والی افریقہ کے حکم سے طلسہ میں طارق بن زیاد لیشی بارہ ہزار بربری فوج لیکر اسپین پر حملہ آور ہوا، اسپین اس وقت ایک گوتھک خاندان کے زیر نگین تھا، جو دو ہزار برس سے اس ملک پر حکمران رہتا چلا آ رہا تھا، اس کے دور حکومت میں اسپین نہایت زبون حالت پر پہنچ چکا تھا، کاشتکاروں کی حالت پہلے سے زیادہ خراب ہو چکی تھی، زمینداروں کے ظلم کی کوئی حد نہ رہی تھی، غلامی کے عام رواج کا یہ عالم تھا کہ اون کی اولاد مختلف زمینداروں اور ملک کے فوجی افسروں میں ولادت ہی کے وقت سے تقسیم کر دی جاتی تھی، ٹیکس اور خراج کے بارے سے سارا ملک دبا ہوا تھا، غرض چاروں طرف بے اطمینانی اور بے چینی کے آثار نمایاں تھے، ملک کی زراعت برباد ہو رہی تھی، اور باشندے اس سبکی کے عالم میں اپنے حکمرانوں کو دل ہی دل میں کہتے اور دعائیں مانگتے کہ ”خدا یا اب ظلم کی حد ہو چکی اب ہم پر رحم کر“

گو تمون کا آخری بادشاہ روڈریک اپنے پایہ تخت ٹالیڈو میں آرام کے ساتھ بسر کر رہا تھا، کہ یکایک اوس کو خبر ملی کہ مسلمانوں کے لشکر نے سمندر کو عبور کر کے اندرون ملک میں پیش قدمی شروع کر دی ہے، اور غضب یہ ہے کہ سبتلہ کا دالی کوئٹ جو لین بھی اون کے ساتھ ہے جو بادشاہ سے اپنی بیٹی کے معاملہ کی وجہ سے سخت ناراض تھا، اور اسی بنا پر ملک و قوم کا دشمن بنا ہوا تھا، یہ خبر سنکر روڈریک یکایک چونک پڑا، اور فوجوں کے اجتماع کا سامان کرنے لگا، دالیان ملک کے نام لشکر کشی اور فوجوں کی تیاری کے احکام پہنچ گئے، اور جب اپنے نزدیک دو فتح کے تمام سامان مکمل کر چکا تو مسلمانوں سے بچ گئی زیادہ فوج ہمراہ لیکر طارق کے مقابلہ کو بڑھا، طارق کے پاس صرف بارہ ہزار بربری سپاہ تھی، اور روڈریک کو اپنی بے انتہا فوج کے ساتھ ملک کے زمینداروں کی عام فوجی اعانت پر بھی بھروسہ تھا، دونوں لشکر دریائے گواڈلیٹ کے کنارہ پر صف آرا ہوئے، لیکن طارق کے پہلے ہی حملہ نے روڈریک کی سپاہ کو زیر و زبر کر دیا، روڈریک کی فوج منتشر ہو کے بھاگی، مسلمان تعاقب کے لیے بڑھے، اسی انتشار کی حالت میں کہا جاتا ہے کہ روڈریک نے دریا میں گر کر اپنی زندگی کا خاتمہ کر دیا،

اب میدان صاف ہوتے ہی مسلمان فوجیں ہر چار طرف پھیل گئیں، موسیٰ بن نصیر کو اس فتح کی خبر ہو چکی تو وہ ۳۹۵ ہجری میں فوجوں کا مدد ہی دل اپنے ساتھ لیکر شوق جہاد میں بجلی کی طرح کودتا ہوا اسپین کی طرف چل کھڑا ہوا، اور دور دراز منزلیں طے کرتا ہوا دشمنوں پر ایک دم آپڑا، عیسائی فوجیں حملہ کی تاب نہ لاسکیں، اور مشرق سے لیکر مغرب تک سارا ملک موسیٰ کے زیر نگین ہو گیا، عیسائیوں کی باقی فوج شمال کے کوہستان کی طرف بھاگ کھڑی ہوئی، غرض تین چار برس کے اندر ہی اندر سارا ملک مسلمانوں کے زیر حکومت آگیا، عیسائیوں اور یہودیوں کی جائیدادیں اون کے مالکوں کو واپس کی گئیں، مذہبی آزادی کا عام اعلان کر دیا گیا، غیر قوموں کو اپنی شریعت کے مطابق اپنے

قومی مقدمات کے فیصلہ کی اجازت عطا ہوئی، باشندے چین سے بسر کرنے لگے اور ظلم و ستم کی وہ کمائیاں جو
گوتمک پادشاہوں کے دور حکومت میں روزانہ سننے میں آتی تھیں اب وہ قصہ پارینہ بن گئیں،

اب ملک میں امن و امان قائم ہوتے ہی عربوں نے اندرون ملک کی اصلاح کی جانب توجہ
شروع کی، موسیٰ بن نصیر کا بیٹا عبدالعزیز اسپین کا گورنر تھا، یہ نہایت قابل آدمی تھا، مسلمان اور
عیسائی دونوں تو میں اس سے یکساں محبت کرتی تھیں، اس کے دور حکومت میں ملک کی خوشحالی ترقی
کر چلی تھی، کہ یکایک سارے سامان دگرگون ہو گئے، عبدالعزیز کو دشمنوں نے قتل کر ڈالا، اس کے قتل ہوتے
ہی ملک میں ایک عام فساد پیدا ہو گیا، اور گو عبدالعزیز کے بعد بعض قابل اشخاص اندلس کی ولایت پر
مأمور ہوئے، لیکن عربوں کے باہمی خانگی فسادات کے باعث ملک کی اصلاح کی جانب کوئی خاطر خواہ
توجہ نہ کر سکا،

لیکن تھوڑے ہی عرصہ کے بعد مشرق میں ہوا امیہ کی طاقت کا زوال شروع ہوا، کوفہ میں بنی
عباس کی خلافت کا اعلان کیا گیا، اموی شہزادے یا قتل کئے گئے یا بھاگ گئے، ادن میں سے ایک شاہزادہ
عبدالرحمن الداخل نامی بھاگ کر اندلس آیا، شاہی دماغ اپنے ساتھ لایا تھا، تھوڑی ہی مدت میں تمام
سرکش سرداران عرب کو زیر کر کے ایک زبردست حکومت قائم کر لی، اس حکومت کے قائم ہوتے ہی
تمام فسادات رخنہ ہو گئے، اور ملک میں امن و امان پھر قائم ہو گیا، اب عربوں کو ملک کی اصلاح اور
علمی شوق کو پورا کرنے کا موقع ملا،

دین اسلام کے زبردست اثر کی وجہ سے جہاں عربوں کی علمی حالت میں حیرت انگیز طاقت پیدا
ہو گئی تھی، وہاں قرآن کے مجزانہ اثر نے ادن میں علمی شوق بھی خاموش کر دیا تھا، جنگی مشاغل کے ساتھ
ساتھ قرآن مجید کے سانی پر غور و خوض کرنا، اپنے نبی کے کلام کی جستجو و تلاش، احکام فقہیہ کا اخبار نبوی سے
استنباط، اخبار نبوی و آثار صحابہ کا حفظ و روایت، یہ ادن کے دن رات کے مشاغل تھے، یہ دیکھ کر حیرت

ہوتی ہے کہ ساری قوم کی قوم انھیں مشاغل میں ایک دم مصروف تھی،

لیکن اب بنو عباس کے ابتدائی دور حکومت میں مسلمانوں میں تصنیف و تالیف کا شوق بھی پیدا

ہو چکا تھا، امام ابو حنیفہ کو ذہن اپنے اصحاب کے ساتھ تدوین فقہ میں مشغول تھے، اور امام مالک مدینہ میں،

محمد بن اسحق مغازی و تیسر کی ترتیب میں مشغول تھے، حدیث میں جو اس زمانہ کا نہایت متبرک اور ضروری

فن تھا امام مالک نے موطا تصنیف کی، جس کی دور دور شہرت ہو گئی، ابن زیاد قرطبہ (اندلس) سے

چلکر اس کی سماعت کے لئے مدینہ حاضر ہوئے، اور یہاں سے بامراد اندلس واپس جا کر وہاں درس حدیث

شروع کیا، اسی طرح یحییٰ بن یحییٰ مصمودی ایک بربری نو مسلم کو بھی خدمت دین کا شوق پیدا ہوا، امام

مالک کی خدمت میں حاضر ہو کر موطا کی سماعت کی، کچھ ابواب چھوٹ گئے تھے، وطن واپس جا کر ابن زیاد

قرطبی سے تکمیل کی، اب آتش شوق اور مشتعل ہوئی، اور تحصیل فقہ کا خیال پیدا ہوا، دوبارہ مدینہ واپس

آئے، یہاں امام مالک کا انتقال ہو چکا تھا، مجبوراً امام کے شاگرد ابن القاسم سے مدینہ میں رہ کر، اور

اشتبہ اور سخون سے مصر و افریقہ جا کر، فقہ کی تکمیل کی اور وطن واپس آئے، تمام ملک میں اون کی

دعوت پچ گئی کہ امام مالک کے شاگردوں سے مستفیض ہو کر یحییٰ وطن آئے ہیں عبد الرحمن الداخل کا انتقال

ہو چکا تھا، اس کا بیٹا ہشام سریر آئے حکومت تھا، اس نے خدمت قضاء یحییٰ کے سامنے پیش کی، اب

یحییٰ سارے اندلس کے قاضی القضاۃ تھے، اور بادشاہ کی ناک کے بال بنے ہوئے تھے، ہشام کی

ارادت کی یہ حالت تھی کہ وہ کوئی کام بلا اون کے مشورہ کے نہیں کرتا تھا، اونھوں نے ملک کی

اصلاح میں خاطر خواہ کوشش شروع کی، اور دیکھتے ہی دیکھتے سارا ملک باغ و بہار بن گیا،

غرض مشرق میں علوم دینیہ کی تدوین و ترتیب کا جو عام مذاق پیدا ہو گیا تھا اس کا اثر اس

دور دراز اسلامی نو آبادی تک بہت تھوڑے عرصہ میں پہنچ گیا، ان تمام اسلامی ممالک میں علمی تعلقات

تایم تھے، لوگ مغرب سے مشرق کا سفر تحصیل علم کی غرض سے کیا کرتے تھے، مشرقی فقہاء کے تلامذہ

دور دور پھیل چکے تھے تکمیل علم سے فراغت حاصل کر کے وطن کی جانب لوگوں کی واپسی کا اتنا بندھا ہوا تھا، چنانچہ پہلے پہل جو مشاہیر مشرق تھے تکمیل علم کر کے وطن واپس آئے اور ان میں یہ چند نفلاً رفاہ شہرت رکھتے ہیں، زیادہ ابو عبد اللہ قرطبی (المتوفی ۳۹۹ھ) یحییٰ بن یحییٰ مصمودی بربری (المتوفی ۳۳۳ھ) عبد الملک بن حبیب السلمی المتوفی ۳۳۳ھ قاضی ابو عبد اللہ محمد بن عیسیٰ ان لوگوں نے وطن اگر ملک کی علمی نئی میں بڑھ چکے اور ان کے تلامذہ سارے ملک میں پھیل گئے، اُمراء اندلس نے قدر دانی کے خیال سے ان لوگوں کے سامنے بڑے بڑے عہدے پیش کیے، چنانچہ یحییٰ مصمودی اور قاضی ابو عبد اللہ عرصہ تک قرطبہ میں قاضی القضاۃ رہے ہیں یحییٰ مصمودی کے متعلق تم اوپر پڑے چکے ہو کہ کوئی کام بلا ان کے مشورہ کے عمل نہیں پاتا تھا، اُمراء اندلس کی ان فیاضیوں اور قدر دانیوں کی بدولت علوم اسلامی کا خوب نشوونما ہوا، اور ایک ہی نسل کے اندر اندر فقہ و حدیث اور دیگر علوم شرعیہ میں مشرق کی دست نگرسی سے مغرب بے نیاز ہو گیا، اور خود اندلس ہی میں سخون، اششب، ابن القاسم اور دیگر تلامذہ امام مالک جیسے تبحر علماء و فقہاء پیدا ہو گئے، اور علم کا شوق ایسا بڑھا کہ اندلس کے ایک عامی سے عامی شخص کو بھی یہ فکر انگیز رہنے لگی کہ اکتساب علم کر کے دوسروں سے سبقت حاصل کرنا چاہیے، کیونکہ ان دنوں اندلس میں یہ عام دستور تھا کہ ناخواندہ اشخاص ذیل سمجھے جاتے تھے، اور مشکل سے کوئی شخص ناخواندہ رہ جاتا تھا مورخ ابن سعید کا بیان ہے کہ اندلس کے لوگ علم کے نہایت شوقین ہوتے ہیں اور جو شخص پڑھا لکھا نہیں ہوتا اس کو لوگ ذلیل نگاہوں سے دیکھتے ہیں،

لیکن باوجود اس کے اندون جن علوم کی قدر اندلس میں زیادہ تھی وہ علوم شرعیہ تھے تلاوت قرآن میں ساتون قرأتوں کی رعایت زیادہ ملحوظ رہتی تھی، لوگوں کو حدیث کی روایت کا زیادہ شوق تھا محدثین کی عزت کی جاتی تھی، فقہ دانی بھی ایک معزز شغل تھا، لوگ فقہ میں عبور حاصل کرنے کی

کوشش کرتے تھے، اور اندلس کے فقہاء، عموماً اختلافات مذاہب نیز صحابہ و تابعین کے اختلافات سے

گہری واقفیت رکھتے تھے، اور مجامع و مجالس میں ان مسائل پر خوب بحثیں ہوتی تھیں، فقہ دانی کے

اعزاز کی حالت یہاں تک پہنچ گئی تھی کہ لوگ جس بادشاہ یا عالم یا شاعر کے زیادہ گرویدہ ہو جاتے اس کو

فقہیہ کہنے لگتے، البتہ اصول فقہ کی جانب لوگوں کو زیادہ رغبت نہ تھی، اور نہ علماء اس فن میں زیادہ

تصنیف و تالیف کے عادی تھے، ابن الریب التیمی القیردانی نے عبد الوہاب بن احمد بن عبد الرحمن

ابن حزم کے نام ایک خط بھیجا تھا جس میں علمی حیثیت سے اہل مشرق و اہل مغرب کا مقابلہ کر کے دکھایا تھا

کہ جس پایہ کے علماء مشرق میں پیدا ہوئے ہیں اوس پایہ کے علماء اندلس میں نہیں پیدا ہوئے، حافظ

ابو سعید بن حزم کو جو اس خط کی اطلاع ہوئی تو اونھوں نے ابن تیمیہ قیردانی کے نام ایک رسالہ کا

رسالہ لکھ کر بھیجا جس میں علماء مشرق و علماء مغرب کا مقابلہ کیا ہے، ابن سعید نے جو اندلس کا ایہ ناز اسلامی

مورخ گذرا ہے اس مکالمہ کو اپنی تاریخ میں درج کیا ہے، اور اس کے بعد اپنی طرف سے بھی اس پر ایک

ذیل لکھا ہے، یہ مکالمہ اور اوس کا ذیل دونوں دھسپ میں، کیونکہ ابن سعید اور ابن حزم دونوں کا

پاؤں تھیں علی اور دیانت و عدالت میں بڑا ہوا ہے، اور ابن حزم تو بڑے پایہ کے محدث ہیں جن کا

تذکرہ ذہبی نے تذکرۃ الحفاظ میں لکھا ہے،

ابن حزم کے بیان کے مطابق اندلس کے مصنفین علوم دینیہ کا پایہ اتنا بڑا ہوا تھا کہ اون کے

مقابلہ کے علماء مشرق میں کیا ہوتے، ابی عبد الرحمن بقی بن مخلد نے جو تفسیر لکھی ہے وہ ابن جریر طبری

کی تفسیر سے بہت زیادہ متحقق ہے، اسی طرح بقی بن مخلد نے حدیث میں مصنف کبیر لکھی ہے جس میں ایک ہزار

تین سو صحابہ سے ابواب فقہ کی ترتیب کے مطابق حدیثیں روایت کی ہیں، گویا وہ مصنف اور مستندوں

کے کام آتی ہے، اس مصنف کی دوسری کتاب مصنف صغیر ہے، جو مصنف ابی بکر بن شیبہ اور مصنف عبد الرزاق

کے طرز پر لکھی جو، اور ان دونوں کتابوں کا پایہ تحقیق و استناد میں اتنا بڑا ہوا جو کہ اہل اندلس جو صحیح مسلم کو اصح الکتاب بعد کتاب اللہ کہتے ہیں ان کے نزدیک ان دونوں کا رتبہ صحیح مسلم کے بعد ہے اس طرح ابن حجارؒ اور قاضی منذر بن سعیدؒ کی کتاب احکام القرآن فقہی تفسیریں بڑے پایہ کی کتابیں ہیں ابن عبد البرؒ کی کتاب التمهید فقہ حدیث میں اور کتاب الاستذکار خلائیات فقہ میں اور ابن الفرغیؒ کی کتابیں اسماء الرجال میں بے نظیر کتابیں ہیں،

علوم شرعیہ کے علاوہ علوم ادبیہ میں بھی اہل اندلس کافی مہارت رکھتے تھے، اور ان علوم کا بھی اہل اندلس کو کافی ذوق تھا، البتہ روزمرہ کی عام بول چال میں صرنی و نخوی قواعد کی مراعات نہ کرتے تھے، بلکہ بول چال میں لفظی رعایت ان کی زبانوں کو ثقیل معلوم ہوتی تھی، یونہی ابن سعید کا بیان ہے کہ اہل اندلس کی روزمرہ کی بول چال قواعد صرف و نحو کے لحاظ سے اتنی غلط ہوتی تھی کہ مشرقی زبان دان جو اندلس آتے تھے اہل اندلس کی بول چال پر ہنستے تھے، ہاں ان کی تحریری زبان نہایت اچھی تھی اور اس میں وہ ترسل اور انشا پر دازی پوری صرت کر دیتے تھے، لیکن باوجود اس کے علم صرت و نحو کا مذاق اندلس میں اتنا بڑا ہوا تھا کہ کسی علم و فن کے مصنف کے کلام خواہ وہ اپنے فن میں کسی رتبہ اور کسی پایہ کا ہو، صرنی و نخوی کم مانگی کا اظہار ہوتا تو، وہ لوگوں کی نگاہوں سے گر جاتا، یہی وجہ تھی کہ اندلس کے علماء مشرق کے سیویہ اور خلیل سے بالکل بے نیاز تھے بلکہ ان کے ہاں ابن شلوبینیؒ کا پایہ سیویہ اور خلیل سے کچھ کم نہ تھا، یہ لوگ خود اپنے فن کے عہد تھے اور اندلس کو قواعد صرت و نحو میں اہل مشرق سے بے حد اختلاف تھا،

چنانچہ اندلس کے صرنی و نخوی عہدین میں ابو علی الشلوبینیؒ، ابن مالکؒ، ابن الحاجبؒ ابن سیدہؒ، ابن خروفؒ، مندھیؒ، حسن بن عصفورؒ، الاشبیلیؒ، ابن طراوہؒ، سہیلیؒ، وغیرہ نہایت پایہ کے

لوگ گزرے ہیں، ابوعلی شلوبینی کی کتاب التوطیۃ، کتاب سیویہ کے مثل مستند اور مستبر بھی جانی جاتی تھی، صرف و نحو کی طرح لغت اور ادبیات نظم و نثر میں بھی اہل اندس نے کمال پیدا کیا تھا، شہر میں طرح طرح کے نئے نئے طرز پیدا کئے تھے، اور اس کے ساتھ غنا و موسیقی میں بھی اہل بغداد سے بے نیاز تھے، ہارون رشید کے اسحق موصلی اور فارابی کے مقابلہ کے موسیقی دان اندس میں زریاب مغنی اور حکیم ابن بابہ جیسے باکمال تھے، خلیل نے مشرق میں کتاب العین لکھی، جس کو حروف معجم کے ترتیب کے مطابق ثلاثی اور رباعی اور خماسی الفاظ کی ترتیب وزنی کے لحاظ سے مرتب کیا، اس کے مقابل ابن سیدہ نے اندس میں کتاب الحکم اسی طرز پر لکھی اور اس میں جدت یہ کی کہ مشتقات اور تصاریف الفاظ جن کو خلیل نے اپنی کتاب سے خارج کر دیا تھا، ابن سیدہ نے ان کو بھی داخل کر لیا، مشرق میں جوہری نے صحاح لکھی، اور ابو جبر مغربین محمد بن الحسن نے ابن سیدہ کی کتاب الحکم کو جوہری کی کتاب الصحاح کے طرز پر نئے سرے سے ترتیب دیا، ابو الفرج اصفہانی کی کتاب الاغانی آغانی عرب کے موضوع پر نہایت بہترین کتاب ہے، جس میں راگنیوں کی تشریح و تفصیل کے ساتھ مقامات جغرافیہ، رجال کی تاریخ، بادشاہوں کے حالات، غرض سبھی کچھ ہے، لیکن اس کے مقابل یہی خدیج مری کی کتاب الاغانی الاندلسیہ اسی طرز پر لکھی گئی ہے، اور خاص اندس کے راگوں کے ساتھ مخصوص ہے، اسی طرح ادب و نثر میں ابی عبد اللہ شقوری کی کتاب سراج الادب کتاب النوادر کے طرز پر ابی عبید بکری کی کتاب اللالی کتاب الامالی کے طرز پر بہترین کتابیں ہیں، اور مقابلہ لکھی گئی ہیں، شعراء میں احمد بن محمد بن دراج مسطی کا پایہ متبنی سے کچھ کم نہ تھا، ابن دراج مسطی کے علاوہ جند بن عثمان حاجب، احمد بن عبد الملک بن مردان، اغلب بن شعیب، محمد بن یحییٰ، احمد بن فرج، عبد الملک بن سعید مرادی، اندس کے مشہور بے نظیر شعرا گزرے ہیں،

اسپین میں علوم عقلیہ کی تدریجی ترقی کی تاریخ

اوپر کے پانچ مین پڑھا ہو گا کہ اسپین میں مسلمانوں نے کس قدر جلد علمی ترقی شروع کی اور کس قدر جلد انھوں نے ادب، تاریخ، حدیث، قرآن، لغت وغیرہ میں مشرقی مسلمانوں کے سادی درجہ حاصل کر لیا، لیکن اگر علوم و فنون کی اس فہرست میں کسی علم کا نام تم نہ پاؤ گے تو وہ فلسفہ کا نام ہے، فلسفہ سے مسلمانان اندلس نفرت کرتے تھے۔

حقیقت یہ ہے کہ اسپین میں مسلمانوں کی علمی زندگی ممالک مشرقیہ کی نسبت سے بالکل جداگنا حالت رکھتی تھی، ممالک مشرقیہ میں علم و فن کی ابتدا اردولت عباسیہ سے ہوئی جس کا صدر مقام عرب سے باہر ادب و علم کے قریب بغداد تھا، عباسی حکومت کا مایہ خیمہ پارس اور عیسائی قومیں تھیں جن کا ہر قسم کا لڑچکر اوس وقت تک زندہ موجود تھا، ادن کے میل جول سے عباسی ارکان حکومت کو خود بخود علوم عقلیہ کا شوق پیدا ہوا، کتابوں کے ترجمہ کے لیے جو لوگ مقرر کیے گئے وہ صابی، عیسائی، یا پارسی تھے، انھوں نے عربی میں ہر طرح کی کتابوں کا ترجمہ کیا، ادن میں بعض عربی کے انشا پرداز بھی تھے، انھوں نے اپنے مذہبی اور تمدنی خیالات کو عربی زبان کے ذریعہ سے شائع کیا، غرض ان محکوم قوموں کی آمیزش سے اسلامی علوم و فنون میں ابتدا ہی سے فلسفہ کا رنگ آگیا تھا، گو ایک مدت تک فقہاء اور محدثین اپنا دامن بچاتے رہے، لیکن آخر کار ادن کو بھی عام شاہراہ اختیار ہی کرنا پڑی، فلسفیانہ خیالات کے عام رواج سے محدثانہ طریق استدلال کا اثر لوگوں پر کم ہوتا تھا، اور طبیعتیں مطلقاً نہ دلائل کی خوگر ہو گئی تھیں،

لیکن اسپین کی حالت اس سے بالکل مختلف تھی، اسپین میں اسلامی حکومت کی ترکیب بالکل بے میل تھی، یعنی عرب کے سوا کسی دوسری قوم کا شائبہ نہ تھا، اور بربری قبیلے تو علمی و دماغی حالت کے اعتبار سے کسی گنتی شمار میں نہ تھے، عرب کے قبائل اس کثرت سے وہاں جا کر آباد ہو گئے تھے، کہ اسپین، حجاز و نجد کا ایک ٹکڑا بن گیا تھا، مفتوح قوموں کا بھی کوئی علمی لٹریچر زندہ موجود نہ تھا، اور تھا تو اس قدر کمزور تھا کہ فاتح لٹریچر پر کچھ اثر نہیں ڈال سکتا تھا، مذاہب نفقہ میں سے جس مذہب کا بیان رواج ہوا وہ مالکی مذہب تھا جو عرب کے دل و دماغ کا آئینہ تھا، ان اسباب سے ملک کی آب و ہوا میں عربیت، عربیت میں مذہب، اور مذہب میں تعصب و تقشف کا اثر آ گیا تھا،

اس کے علاوہ مشرق میں خلیفہ مامون کے عہد میں جو بنو عباس کے علمی شوق کے شباب کا زمانہ تھا اعتزال ملک میں برسرِ اقتدار تھا، بعض خلفاء خود معزلی ہوئے ہیں، اعتزال نے اس زمانہ میں فلسفیانہ بوجھ اختیار کر لیا تھا، ابتدا میں اعتزال ہی فلسفہ کی عام اشاعت کا باعث ہوا، لیکن اسپین میں حالت اس کے برعکس تھی، وہاں فرقہ دار منازعات ہی کا وجود نہ تھا، اور اعتزال کا تو نام بھی کسی نے نہ سنا تھا، لوگ زیادہ تر نفقہ مباحثات اور علمی زندگی کے مسائل کی چھان بین میں مصروف رہتے تھے، ان تمام اسباب کا نتیجہ یہ ہوا کہ اسپین میں عوام کسی کو فلسفہ و منطق میں مشغول دیکھتے تو زندیق کا خطاب دیتے، اور اگر اوس کی زبان سے کوئی آزادانہ فقرہ نکل جاتا تو بغیر اس کے کہ حکومت سے چارہ کار کے مستعدی ہوں خود اوس کی زندگی کا فیصلہ کر دیتے تھے، مورخ مقری کا بیان ہے کہ اندلس میں لوگ ہر طرح کا علم و فن حاصل کرتے ہیں، لیکن فلسفہ اور نجوم کو برا جانتے ہیں، خواص اور اُمراء کو بیشک ان علوم کا شوق ہے، مگر

وہ بھی عوام کے خون سے اپنے شوق کو چھپاتے ہیں، یہی وجہ ہے کہ فلسفہ اور علوم عقلیہ میں جو لوگ کتابیں تصنیف کرتے تھے وہ اپنی کتابوں کو سید چھپاتے تھے، چنانچہ خلیفہ مامون ابن منصور کے حکم سے ابن حبیب اشبیلی فلسفہ میں منہمک رہنے کی پاداش میں قتل کیا گیا، اسپین میں فلسفہ سے جو عام نفرت پھیلی ہوئی تھی اس کا یہ عالم تھا کہ ابن بابہ کا ایک ہم عصر فاضل عبد الملک بن وہب اشبیلیہ میں انہیں مشاغل میں مصروف رہتا تھا، لوگوں نے اسے اس بات پر مجبور کیا کہ وہ اپنے فلسفہ کے درس کو فلسفہ کے صرت اور چند موٹے مسائل پر محدود کر دے جو نہ ہی عقائد کے خلاف نہ ہوں، چنانچہ جب اس نے اپنی جان کو خطرہ میں پایا تو اپنے تلامذہ کو عام مجالس میں مسائل فلسفہ پر بحث و مباحثہ کرنے سے روک دیا، نیز اپنی تصنیفات میں بھی اس نے اس طور پر ترمیم کر دی کہ لوگوں کو گرفت کی گنجائش باقی نہ رہی، اسی طرح اشبیلیہ میں ایک اور فلسفی مطر نامی رہتا تھا، فلسفہ میں انہماک رکھنے کے باعث اس کے اہل شہر اس کو مٹھ بھتے، اور اس کے ساتھ مجالست و مواصلت سے پرہیز کرتے تھے، اور جو کتابیں وہ تصنیف کرتا تھا وہ کیرٹوں کی خوراک کے کام آتی تھیں کیونکہ لوگ ان کے مطالعہ کو ناپسند کرتے تھے لیکن بائینہ مشرقی مالک سے علمی تعلقات قائم تھے، یسے تحصیل علوم کے لیے اسپین سے لوگ مشرق کو آتے جاتے رہتے تھے، اور یہاں کے اہل کمال قدر دانی کی امید پر مغرب کا سفر کرتے تھے اور اگرچہ مغرب سے مشرق کا سفر کرنے والوں میں زیادہ حصہ اور لوگوں کا ہوتا تھا جو مشرق کے ائمہ سے فقہ و حدیث کی ساعت کے لئے سفر کرتے تھے، لیکن اور میں کہیں وہ لوگ بھی نظر آجاتے تھے جنہیں منطق و فلسفہ کی تحصیل کا شوق مشرق کھینچ لاتا تھا، منطق و فلسفہ کی کتابوں کا ترجمہ پہلے پہل عربی زبان میں مشرق میں کیا گیا، اور پہلے پہل ان علوم کا چرچا بھی مشرق ہی میں ہوا، لہذا اہل

مغرب کے لیے ان علوم کی تحصیل کی غرض سے مشرق کا سفر ناگزیر تھا، غرض ان دور دراز ممالک کے باہمی علمی تعلقات کی بنا پر اسپین اور مراکش میں بھی کبھی کبھی فلسفہ کا جلوہ نظر آ جاتا تھا، سب سے پہلے ان اطراف میں اس فتنہ کا پتہ تیسری صدی ہجری سے چلتا ہے، اسحق بن عمران بغداد کا ایک مشہور طبیب تھا، وہ زیادہ اشد بن ثعلب کے زمانہ میں افریقہ گیا، زیادہ اشد بن ثعلب نے اس کو اپنا طبیب خاص مقرر کیا، چنانچہ مغرب میں اسی کے ذریعہ سے طب و فلسفہ کا ظہور ہوا، اس سے پہلے مغرب میں لوگ فلسفہ سے واقف نہ تھے،

اسحق کے شاگرد اسحق بن سلیمان نے اپنے استاد سے زیادہ ان فنون میں کمال حاصل کیا، یہ یہودی تھا، سحر میں کمالی کا پیشہ کرتا تھا، وہاں سے قبر دان آیا اور یہیں سکونت اختیار کر لی اسحاق بن عمران یہیں طب و فلسفہ کی تعلیم حاصل کی، اس کے بعد اسماعیلیوں کے پہلے داعی عبید اللہ المبدی کا طبیب خاص مقرر ہوا، منطق و فلسفہ کا بڑا ماہر تھا، ^{۳۲}سلسلہ میں وفات پائی، اکہیات میں اس کی ایک کتابستان الحکمتہ نامی ہے، اور منطق میں بھی اس کی ایک تصنیف مغل کے نام سے موجود ہے،

لیکن ابھی تک یہ فتنہ باہر ہی باہر تھا، یعنی خاص اسپین کے حدود اس آشوب سے پاک تھے۔ اس زمانہ کے قریب قریب ایک شخص ابن اسمیہ نامی خاص اندلس سے تحصیل علوم کے لیے مشرق روانہ ہوا، یہ خود فقہ، حدیث کا ماہر تھا، اس کے سفر کی اصلی غرض محض فلسفہ کی تحصیل تھی، مشرق سے جب یہ واپس آیا تو مشرق کے دتھنے اپنے ساتھ لایا جن سے اس کے اہل ملک پہلے ناواقف تھے، یعنی اعتزال اور فلسفہ، اب اس کی فتنہ دانی میں اعتزال و فلسفہ کی بھی آمیزش ہو گئی، اس نے ^{۳۳}سلسلہ میں وفات پائی،

اب منطق و فلسفہ کی تحصیل کا شوق اسپین کے باشندوں میں اتنا بڑھا کہ احمد و عمر و حقیقی بھائی ^{۳۴}سلسلہ میں خاص انہیں علوم کی تحصیل کی غرض سے بغداد آ گئے، اور ^{۳۵}سلسلہ میں واپس آئے،

یہاں خلیفہ حکم نے اون کو اپنے خاص درباریوں میں جگہ دی، اور جب مدینۃ الزہرا اوس نے آباد کیا تو ان دونوں کو بھی وہیں رہنے کا حکم دیا گیا، ایک اور مشہور فاضل محمد بن عبدون الجبلی نے بھی اسی غرض سے ۳۳۳ھ میں مالک مشرقیہ کا سفر کیا اور ابو سلیمان محمد بن طاہر سیستانی بندادی سے جو اس زمانہ میں سب سے بڑا منطق دان تھا منطق و فلسفہ کی تحصیل کی اور ۳۶۹ھ میں اپنے وطن واپس آیا، حکم کے دور حکومت میں قرطبہ میں ایک اور فاضل سلمہ بن احمد مرصیٹی کی بڑی شہرت تھی، وہ علوم ریاضیہ کا ماہر تھا، جب اوس نے ۳۷۳ھ میں وفات پائی، تو اوس کے تلامذہ ابن اسحاق ابن الصفار، زہراوی، کرمانی، ابن خلدون حضرمی، وغیرہ علوم عقلیہ کے درس و اشاعت میں مشغول تھے، اور ان لوگوں نے فلسفہ و افون کی ایک معقول تعداد ملک میں پیدا کر دی تھی، سلمہ بن احمد کو علم کیمیا اور سحر و طلسمات میں بھی کافی دخل تھا، اس کی دو کتابیں رتبہ الحکیم علم کیمیا میں اور غایۃ الحکیم سحر و طلسمات میں بہت مشہور ہیں غرض ایک ہی صدی کے اندر اندر اندلس کی علمی حالت میں اس قدر انقلاب ہو گیا کہ یا تو لوگ منطق و فلسفہ کے نام سے پہلے چراغ پا ہوتے تھے، اور یا اب لوگوں کو ان علوم کا اتنا شوق بڑھا کہ ابو عبد اللہ الکتانی کا خود بیان ہے (جن نے ۳۸۳ھ میں انتقال کیا) کہ جب اس منطق کی تکمیل کرنی چاہی تو محمد بن عبدون جبلی کے علاوہ فلسفہ و افون کی ایک جماعت کثیر مثلاً: عمر بن یونس، احمد بن حکم، محمد بن ابراہیم، محمد بن مسعود بجائی، محمد بن میمون، قید بن نجم، سعید ابن فتحون، ابو حارث اسعت، ابو مرین بجائی، سلمہ بن احمد مرصیٹی، موجود تھے، اور ابن الکتانی نے ان سب کی شاگردی کا فخر حاصل کیا، ان مشہور فلسفہ و افون کے علاوہ عبد الرحمن بن اسمعیل، ابن داؤد الحمی (متوفی ۳۸۳ھ)، عمر بن احمد شیبلی (متوفی ۳۸۳ھ)، ابن جبلی، اور عمر بن عبد الرحمن کرمانی، بھی اندلس کے مشہور فلاسفہ ہیں، عبد الرحمن بن اسمعیل نے اپنے وطن میں

لے طبقات الاطبا صفحہ ۴۲، ایضاً صفحہ ۴۶، ایضاً صفحہ ۴۷، ایضاً صفحہ ۴۸، مقداد ابن خلدون صفحہ ۴۴، طبقات الاطبا صفحہ ۴۰،

شہرت حاصل کر کے خلیفہ عام منصور کے زمانہ میں جب فلسفہ شاہی عتاب میں تھا، مشرق کا سفر کیا، اور وہیں سکونت اختیار کر لی، اور عمر بن عبد الرحمن کربانی نے منطق و فلسفہ کی تحصیل کی غرض سے صحرا نوردی اختیار کی، اور حوران کے صابی نقلا سے علوم کی تحصیل کر کے وطن واپس آیا، پہلے پہل رسائل اخوان الصفا کی اشاعت اندلس میں اسی نے کی ہے، ۳۵۰ھ میں انتقال فرمایا۔

لیکن باوجود اس کے فلسفہ دانوں کا ایک بہت بڑا گروہ ملک کے اندر پیدا ہو گیا تھا جو آہستہ آہستہ ملک کی علمی حالت میں انقلاب پیدا کر رہا تھا، اب بھی ایسے لوگوں کی ملک میں کمی نہ تھی جو فلسفہ کی عداوت میں ہر قسم کے جوہر و فساد کو رو رکھتے تھے، کتابوں کے نذر آتش کرنے میں ادن کو پاک نہ تھا، فلسفیوں کے قتل کرنے میں ادن کو خوشی ہوتی تھی، ادن کے مال و جائیداد کے لوٹنے سے ادنہیں پرہیز نہ تھا، غرض فلسفہ کی عداوت میں وہ سب کچھ کرنے کے لیے ہر وقت تیار رہتے تھے، یہ گروہ عوام الناس کا تھا، جو زیادہ تر بربری قبائل پر مشتمل تھا، اسپین کی اس میں کچھ تخصیص نہیں، ہر ملک میں عوام الناس کے گروہ کو کچھ شخصی امتیازات سے نفرت سی ہوتی ہے، اور یہ نفرت اس وقت زیادہ بڑھ جاتی ہے جب دین کے نام سے شخصی امتیاز پر حملہ کیا جاتا ہے، اس کے علاوہ اسپین میں مسلمانوں کی جو حالت تھی وہ بھی زیادہ تر اسی کی مقتضی تھی کہ فلاسفہ کے گروہ کو نظر انداز کر کے عوام الناس کی قوت سے فائدہ حاصل کیا جاوے، مسلمان گواہین میں جا کر بس گئے تھے، لیکن وہ ان کی عیسائی تو میں اپنے تعصب مذہبی کی وجہ سے ہمیشہ مسلمانوں کو اجنبی سمجھا لیں، اور جب خلیفہ منذر کے بعد نبی امیہ کی حکومت میں ضعف پیدا ہوا تو متعدد چھوٹی چھوٹی مسلمان ریاستوں کے ساتھ کاسٹل اور لیون کے شمالی صوبوں میں عیسائیوں نے بھی زور باندھ کر اپنی ایک نئی ریاست علیحدہ قائم کر لی جو برابر قوت حاصل کرتی رہی، جب یہ عیسائی ریاستیں

مسلمانوں پر حملہ کرتے تو اندرون ملک کے عیسائی بھی اون کا ساتھ دیتے اور اس طرح مسلمانوں کو ہمیشہ جہاد میں مشغول رہنا پڑتا، اس بنا پر اندس کے خلفاء بھی زیادہ تر عوام الناس کی قوت کو ترقی دینے کی کوشش کرتے اور اون کی مدد کو اپنا شریک حال بناتے، یہی وجہ تھی کہ اندس میں مدبار ہمیشہ علماء و فقہاء کے ہاتھ میں رہا، اور فلسفہ و انون کو مستقل طور پر کبھی عروج نصیب نہیں ہوا،

جس زمانہ میں اسپین میں فلسفہ کا ابتدائی چرچا شروع ہوا ہے، عبدالرحمن اوسط سر پر آرائے حکومت تھا، یہ بہت دلیر بادشاہ تھا، یہ جس وقت تخت پر بیٹھا ہے، ملک میں عام بد نظمی پھیلی ہوئی تھی، ہر چار طرف تہی نئی ریاستیں پیدا ہو گئی تھیں، عیسائیوں کی طاقت بھی زور پر تھی، اور ایسا معلوم ہوتا تھا کہ اب اسپین میں اسلام کا خاتمہ ہے، لیکن عبدالرحمن نے تخت پر بیٹھے ہی جدید انتظامات شروع کر دیے، باغیوں کا سرکچلا، نئی نئی ریاستوں کو پھر سے فتح کر کے اپنی حدود ملک میں شامل کیا، اور جب اندرون ملک کے انتظامات سے فرصت پائی تو جہاد کا عام اعلان کر کے والنثیرون اور باقاعدہ لشکر جہاد کی جماعت کثیر کو ساتھ لیکر شمال کی عیسائی ریاستوں پر چڑھ دیا، لیکن افسوس ہو کہ باوجود متواتر حملوں کے یہاں اوس کو کامیابی نصیب نہیں ہوئی، ان پہاڑی ملکوں کے اندر عیسائیوں نے کچھ اس طرح مورچے قائم کیے تھے کہ خارجی فہم تک کر واپس چلا جاتا، اور یہ پھر اسی طرح امن و آمان سے بسر کرنے لگتے، عبدالرحمن نے اپنے چچا سالہ عہد حکومت میں جس کو مسلمان مورخین "عہد زرین" کہتے ہیں، عیسائیوں پر متواتر حملہ کر کے عوام میں اس قدر شہرت اور مقبولیت حاصل کی کہ لوگوں کو عہد صحابہ یاد آگیا، اور جب وہ مراہو تو لوگ اوس کو یاد کر کے آٹھ آٹھ آفسوروتے تھے، اور شعراء نے اس موقع پر بنظیر مرثیہ تصنیف کر کے اوس کی یاد کو دلون سے محو نہونے دیا،

عبدالرحمن کے بعد جب ششمین ادس کا بنیا الحکم المستنصر تخت پر بیٹھا تو لوگوں کو ادس سے بے انتہا توقعات تھیں، اور یہ خیال کیا جاتا تھا کہ یہی اپنے باپ کی طرح عوام میں مقبولیت حاصل کرے گا، عیسائیوں کی خارجی اور داخلی طاقتوں کو شکست دیگا، اور اسلام کی حمایت میں اپنا من و تریان کرے گا، لیکن خوبی قسمت سے حکم کی طبیعت کو ان مشاغل سے کوئی لگاؤ نہ تھا، وہ مرد میدان نہ تھا جو جہاد میں اپنی طاقت صرف کرتا، علم کا شوقین تھا، عوام الناس کا دشمن تھا، اور اہل علم کا صرک فلسفہ دانوں کے گردہ سے ادس کو قدرتی لگاؤ تھا، وہ خود بہت بڑا عالم اور رجال، انساب، اور تاریخ کا ماہر تھا، اسکے ساتھ محدث بھی تھا، قاسم بن اصبح، احمد بن رحیم، محمد بن عبدالسلام غنی، اور زکریا بن خطاب، جیسے اجلہ محدثین سے حدیث حاصل کی تھی، ثابت بن قاسم اور دیگر اجلہ محدثین سے اس کو روایت کی اجازت بھی حاصل تھی، ان ذاتی اوصاف کے علاوہ اہل علم کا قدردان اور مطالعہ کا بھی بید شوقین تھا، چنانچہ ابو عبد اللہ اصفہانی، صاحب کتاب الامالی جب بغداد سے اندس آیا تو حکم نے اس کی شاہانہ خاطر مدارات کی، اس کو کتابوں کے جمع کرنے کا اتنا شوق تھا کہ اس کے قاصد دمشق، بغداد، قاہرہ، مرو، بخارا غرض ہر علمی مرکز میں اس غرض سے چھوٹے ہوئے تھے کہ جب کہیں کوئی نئی کتاب تصنیف ہو تو وہ سب سے پہلے حکم کے کتب خانہ کے لیے اس کا ایک نسخہ فراہم کریں، قاصدوں کے علاوہ کتب فروشوں اور تاجروں سے بھی اس کی معامت رہتی تھی جو دور دور سے اس کے لیے نادر کتابیں فراہم کر کے لاتے تھے، چنانچہ اس سلسلہ میں یہ واقعہ قابل ذکر ہے کہ ابو الفرج اصفہانی جب اپنی کتاب الاغانی کی تصنیف سے فارغ ہوا تو حکم نے اطلاع پاتے ہی اپنے قاصد کے ذریعہ ایک ہزار درہم مصنف کے پاس اس غرض سے بھیجے کہ اس کتاب کے پہلے نسخہ کو حکم کے کتب خانہ کے لیے محفوظ کر لیا جائے، اسی طرح قاضی ابوبکر ابہری جب مخقر بن عبدالحکم کی شرح سے فارغ ہوئے تو ان سے بھی کتاب کا پہلا نسخہ حکم نے اسی طرح حاصل کیا، غرض ان مختلف طریقوں سے جو کتابیں فراہم کی گئیں،

اون سے ایک بے نظیر کتب خانہ کی بنیاد رکھی گئی جو حکم و بیش چار لاکھ کتابوں پر مشتمل تھا، بکیتہ بعضی جو اس کتب خانہ کا
انصر اعلیٰ تھا، بیان کرتا ہے کہ کتب خانہ کی فہرست ۴۴ جلدوں میں تیار کی گئی تھی، ہر جلد میں بیس درق تھے جو کتابوں کے
ناموں سے پڑتھے، اس کے علاوہ اتنے بڑے علمی ذخیرہ کے لیے جو اتنی محنت سے فراہم کیا گیا تھا بہترین جلد ساز
اور خوشنویس بھی ملازم رکھے گئے، جلد ساز بہترین منقش جلدوں کی تیاری میں مصروف رہتے، اور خوشنویس
کتابوں کی نقل میں جن کا سلسلہ لگاتار جاری رہتا تھا،

اس کتب خانہ کی وسعت کا اندازہ صرف اس بات سے ہو سکتا ہے کہ عربی دیوانوں کی تعداد اس قدر تھی
کہ فہرست کے ۱۰۰ صفحے صرف اون کے ناموں کے مذکور ہوئے، پھر یہ سارا مجموعہ جو اتنے سلیقہ سے جمع کیا گیا ہر قسم کے
رطب و یابس کا محض انبار نہ تھا، بلکہ زیادہ تر منتخب اور نادر و کیاب کتابیں فراہم کی گئی تھیں کیونکہ حکم خود بھی مسرور و ناقد
فن تھا، اس کے شوق کتب بینی اور وسعت مطالعہ کا یہ عالم تھا کہ کتب خانہ میں شاید ہی کوئی ایسی کتاب رہ گئی ہو جو حکم کی نظر سے نہ
گزری ہو، جس کے حاشیہ پر حکم نے مصنف کتاب کا نسب اور سال وفات لکھا ہو، بلکہ اکثر کتابیں تو وہ تھیں جن کے مُرَقَّع حاشیہ
پر بعض نادعلی فوائد اس کے ہاتھ کے لکھے ہوئے تھے، اس کتب خانہ میں فلسفہ کا بھی بیش بہا ذخیرہ موجود تھا، جو مشرق سے فراہم کیا گیا تھا،
اور یہ کتابیں فلسفہ کی ترویج کا بڑا سبب ہوئیں،

حکم سنہ ۱۱۳۳ھ میں واقع ہوئی اس کا بیٹا ہشام ثانی تخت نشین ہوا،
اس وقت یہ بارہ برس کا تھا، حکم کے مرتے وقت منصور ابن ابی عامر کو جو ایک نامور فقیہ و قاضی تھا،
اپنے بیٹے ہشام کا نگران اور آئینہ مقرر کر گیا تھا، بن ابی عامر کسی مشہور خاندان سے نہ تھا، اس نے خود
اپنی محنت و مشقت سے حکومت میں اعلیٰ مراتب حاصل کیے تھے، اور حکم کو اس پر بڑا اعتماد تھا، لیکن حکم کی
آنکھ بند ہوتے ہی ابن ابی عامر کی چالاک فطرت نے زور دکھایا، اور وہ نیکو کامی پر آمادہ ہو گیا، اتفاقاً
ابن عامر نے اپنی چالاکوں کے ذریعہ سے بے بس ہشام کی ماں عروہ کو بھی اپنے دام میں پھنسا لیا، عروہ

جو اپنے بیٹے کی نادان دوستی ابن ابی عامر کے مشورہ پر بلا تکلف عمل کرتی، اور ابن ابی عامر ہر روز ایک نئی سازش میں مشغول رہتا، چنانچہ دو برس کے عرصہ میں تمام قدیم درباریوں نیز سروران عرب کو برطوت کر کے اس نے اپنا اقتدار اس قدر قائم کر لیا کہ اب بلا تکلف اس کے دستخطوں سے احکام جاری ہونے لگے، مکہ میں بجائے ہشام کے نام کے اس کا نام کندہ کیا گیا، خطبے ہشام کے بجائے اسی کے نام کے پڑے جانے لگے، اور تمام ملک میں وہی خلیفہ مشہور ہو گیا، یورپ کے بادشاہوں کے مراسلات بھی اسی کے نام آتے اور عیسائی ریاستیں بھی اسی کو خلیفہ سمجھتی تھیں، لیکن اتنا اقتدار حاصل کر لینے کے باوجود ایک موقع پر جب اس کو یہ معلوم ہوا کہ ابھی علماء کے گروہ میں میرے بعض مخالفین موجود ہیں، تو اس نے فوراً علماء و فقہاء کا ایک جلسہ طلب کیا اور ایک مختصر تقریر میں ان سے یہ سوال کیا کہ ان کے خیال میں فلسفہ منطق کی کون کون کتابیں ملک میں عام اشاعت پذیر ہو کر بھلے مسلمانوں کے عقیدہ و دین کو خراب کر رہی ہیں، پسین کے سلطان اپنے تعصب دینی کے لیے شہوہی تھے اور فلاسفہ کو ان سے ہمیشہ گزند پہنچا ہی کرتا تھا، ان لوگوں نے فوراً شروع الاشاعت کتابوں کی ایک طویل فہرست تیار کر کے ابن ابی عامر کے سامنے پیش کی، ابن ابی عامر نے ان لوگوں کو نصحت کر کے فلسفیانہ کتابوں کے جلانے کا حکم دیدیا۔^{۱۱۱}

حکم کا بیظیر کتب خانہ جل کر خاک سیاہ ہو گیا، اور جو کتابیں جلنے سے بچ رہیں وہ بربروں کی مشہور خانہ جنگی کے زمانہ میں نذر آتش ہوئیں غرض ابن ابی عامر کے ایک ذرا سے اشارے پر حکم کی ساری دولت تھکی اور بے بس ہشام منہ بکھتا رہ گیا، ابی عامر کی غرض اس فعل سے صرف یہ تھی کہ عوام کی رضامندی حاصل کی جائے اور فقہاء اوس کے دست و بازو بن جائیں، چنانچہ اوس کی یہ غرض فوراً حاصل ہو گئی، اور تمام ملک میں وہ حامی ملت مشہور ہو گیا، حالانکہ چھپ چھپ کر وہ خود فلسفہ کے مطالعہ میں مشغول رہتا تھا، ان ذرائع سے جب اوس نے

^{۱۱۱} ابن خلدون جلد چہارم صفحہ ۱۴۰، ^{۱۱۲} ڈیوی تاریخ سپین باب ششم میں پول صفحہ ۱۶۱، ^{۱۱۳} ابن خلدون جلد چہارم صفحہ ۱۵۶، ^{۱۱۴} تلخیص الطیب جلد اول صفحہ ۱۰۳۔

نقہار کی رضا مندی حاصل کر لی تو اب ادس کو عیسائیوں سے جدا کرنے کی فکر انگلیز، ہونی، قسمت اس کے ساتھ تھی، اتفاق سے ہرمیدان وہ جیت لایا، اور اس کے صلہ میں قوم نے ادس کو منصور کا خطاب عطا کیا، اب دربار نقہار کے ہاتھوں میں تھا اور فلسفہ پر شاہی عتاب نازل ہو رہا تھا، حکم نے اپنے دربار میں فلسفہ دانوں کو بڑے بڑے منصب عطا کیے تھے، چنانچہ جو شخص مشرق سے تحصیل طب و فلسفہ سے فراغت کر کے اندس واپس آتا، حکم ادس کو اپنے دربار سے وابستہ کر لیتا، حکم کے دربار میں جو مشہور فلسفہ دان بارسوخ تھے ادن میں احمد بن حکم بن جفصون، اور ابو بکر احمد بن جابر، خاص شہرت رکھتے تھے، لیکن حکم کے بعد عوام کی رضا مندی حاصل کرنے کے لئے منصور نے ان سب فلاسفہ کو دربار سے نکال دیا، چنانچہ اسی زمانہ میں مشہور فلسفی عبد الرحمن بن اسماعیل نے بھاگ کر مشرق میں پناہ حاصل کی،

حکم کے بعد گو ایک مدت تک فلسفہ شاہانہ عنایتوں سے محروم رہا، اور منصور نے تو ادس کو شانے کی بھی کوشش کی، لیکن حکم کے زمانہ حکومت میں شاہانہ فیاضیوں کے زیر سایہ رہ کر فلسفہ نے ملک میں جو ترقی حاصل کی تھی ادس کا ایک زرین پہلو یہ تھا کہ مسلمانوں کے ساتھ ساتھ حکم نے یہودیوں اور عیسائیوں کی بھی سرپرستی کی تھی، اس نے اکثر علماء یہود و نصاریٰ کو دربار میں جگہ دی اور ادن کو ادس رتبہ پر پہونچایا کہ وہ بیش قرار قیمین صرف کر کے علوم و فنون کی بہترین کتابیں مہیا کریں، چنانچہ حکم کے زمانہ میں اسپین کے یہود اپنے مذہبی رسوم اور مسائل فقہیہ میں بغداد کے یہود کے محتاج تھے اور ضرورت کے وقت وہیں سے فتوے منگواتے تھے، لیکن جب حکم نے صدا بن اسحق کو جو ایک نامور یہودی عالم و طبیب تھا دربار میں داخل کیا اور دولت سے مالا مال کر دیا تو ادس نے زیر کثیر صرف کر کے بغداد اور دیگر مشرقی ممالک سے مذہبی کتابیں منگوائیں اور اندس میں ادن کی اشاعت کی جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ اسپین کے یہود بغداد اور مشرقی ممالک کے یہودیوں سے بے نیاز ہو گئے،

حکم کی ان فیاضیوں اور شاہانہ عنایتوں سے تعلیم کے دائرہ کو نہایت وسعت حاصل ہوئی، یعنی مسلمان یہود و نصاریٰ سب میں فلسفہ و مقولات کی تعلیم کیساں پھیل گئی، اس کا ایک بڑا فائدہ یہ ہوا کہ ان فرقوں میں باہم علمی تعلقات پیدا ہو جانے کے باعث ان میں بے تعصبی اور مذہبی رواداری کا بھی عام رواج ہو گیا اور ارض اندلس میں باہمی خونریزی کے واقعات جو اکثر پیش آیا کرتے تھے کیسے موقوف ہو گئے، ہر فرقہ نے دوسرے فرقہ کے مذہبی اعتقادات کو احترام کی نظر سے دیکھنے کا سبق سیکھا اور ایک عام سولیزیشن اندلس میں پیدا ہو گیا، جس میں مسلمان یہود و نصاریٰ برابر کے شریک اور حصہ دار تھے، اور یہ بہترین نتائج محض فلسفہ کی برکت سے پیدا ہوئے کیونکہ اکثر یہ دیکھا گیا ہے کہ جس میں مختلف الا دیان قومیں آباد ہوتی ہیں، وہاں مذہب ایک عام برادری پیدا کرنے سے قاصر رہتا ہے، بلکہ ان ممالک میں اکثر مذہب ہی خونریزی کا باعث ہوتا ہے، پس ایسے مواقع پر خونریزی اور فساد کے رونکنے کا بہترین طریقہ یہی ہے کہ باشندوں کو اون کی اپنی دماغی ترقی کے جانب مائل کر کے معاشرت و سیاست میں فلسفیانہ اصول کا پابند بنا دیا جائے، اس وقت یقیناً تمام مختلف الا دیان قوموں میں ایک خاص طرح کی ہم نگی پیدا ہو جاتی ہے جو اکثر ملکی ترقی کا باعث ہوتی ہے۔

نہایت عجیب و غریب حکم کے اس طرز عمل سے اندلس میں پیدا ہوئے اور ارض اندلس کو باغ و بہار بنا دیا، اس کے علاوہ حکم کے اس طرز عمل سے دائرہ تعلیم کے وسیع ہو جانے کے باعث ایک بڑا فائدہ بھی ہوا کہ یہودیوں اور عیسائیوں میں فلسفہ کی اشاعت پذیر ہونے سے فلسفہ کو ایک جائے پناہ مل گئی، کیونکہ فلسفہ کی تعلیم و تعلم پر جو برہمی ظاہر ہوتی تھی وہ صرف مسلمانوں تک محدود تھی، عیسائیوں اور یہودیوں سے کوئی تعرض نہ کر سکتا تھا، اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ حکم کے بعد جب منصور نے فلسفہ کی تعلیم کو بند کر دیا اور کتب فلسفہ کی اشاعت قانوناً ممنوع قرار دی گئی تو اس کا اثر یہود و نصاریٰ نہ بڑسکا، اور وہ بدستور فلسفہ کی تعلیم و تعلم میں مصروف رہے، کیونکہ غیر مذہب والوں کو اسلامی

حکومتوں میں ہمیشہ ہر قسم کی آزادی حاصل رہی ہے، اسلئے کہ وہ جو کچھ چاہتے تھے پڑھتے پڑھاتے تھے، ان سے کوئی تعرض نہیں کر سکتا تھا، چنانچہ حکم اور حکم کے بعد تک یہودی اور عیسائی فلاسفہ کا سلسلہ ملک میں لگاتار جاری رہا اور ایک مرتبہ اون میں فلسفہ کی اشاعت ہو جانے کے بعد پھر کسی وقت فلسفہ کی تعلیم اون میں بند نہیں ہوئی اور اون کے ذریعہ سے چپکے چپکے مسلمانوں میں بھی فلسفہ کی مشعل دھندلی دھندلی روشن رہی، یہود اور عیسائیوں میں جو فلاسفہ اور اطباء پیدا ہوئے اون میں سے بعض تو خاص حکم کے درباری تھے، مثلاً حدائے بن اسحاق، اور بعض نے امرائے اندلس کے دربار سے تعلقات پیدا کیئے،

اس سلسلہ میں منجم بن قوال یہودی جو سر قسطہ (سارا گوسا) کا باشندہ تھا نہایت نامور طبیب و فلسفی تھا، علم منطق اور انبیات میں اس کو زیادہ دخل تھا، اسی طرح مردان بن جناح ایک یہودی فلسفی ہوا، جو منطق اور فلسفہ میں دستگاہ رکھنے کے باوجود عربی اور عبرانی زبانوں کا بھی ماہر و ادیب تھا، اسحق بن قسطار ایک دوسرا نامور فلسفی تھا جو موفق مجاہد عامری اور اس کے بیٹے اقبال الدولہ کے دربار میں طبیب خاص تھا، منطق و فلسفہ اس کے خاص فن تھے اور اس کے علاوہ عبرانی زبان اور فقہ یہود کا بھی ماہر تھا، ^{۴۵۸}مین انتقال کیا، ان کے علاوہ حدائے بن یوسف بن حدائے ساراگوسا کا ایک مشہور فاضل تھا، یہ خاص حضرت موسیٰ علیہ السلام کی اولاد میں تھا، عربی زبان کا ماہر اور قادر الکلام شاعر تھا، منطق و طبیعات اس کے مخصوص فن تھے، موسیقی میں بھی دخل تھا، ^{۴۵۹}مین عین عنفوان شباب میں انتقال کیا،

ان اطباء و فلاسفہ کے علاوہ میمون بن کاخاندان بھی فلسفہ و انون میں شہرت رکھتا ہے، اور ابن جبر دل بھی اسپینی یہودیوں میں نامور فلسفی ہوا ہے، یہ دونوں سلسلے خاص خاص فلسفیانہ ذراہ کے

موجد ہونے کے باعث چونکہ یورپ میں بہت مشہور ہیں یہاں تک مشہور یہودی مسشرق موسیو منک نے میمونین اور ابن جبرول کے فلسفہ پر ایک خاص کتاب بھی لکھی ہے، اسلئے ہم ادن کا تذکرہ کتاب میں کسی دوسرے موقع پر نہایت شرح و بسط سے کریں گے، اور ادن کے فلسفی مذاہب کو بھی شرح و بسط سے بیان کریں گے۔

غرض علم کی علمی قدر و اینون اور فیاضیون، اہل ملک کے علمی شوق، اسپین کی قدرتی خوبیوں آب و ہوا کی موزونیت، باشندوں کے اعتدال مزاج، اور یہودی، مسلمان، اور عیسائی فرقوں کے باہمی علمی تعلقات، اور اسی قسم کے دیگر اسباب کے باعث اس خوبصورت ملک میں معقولات کی تعلیم کچھ اس طرح استحکام کے ساتھ رائج ہو گئی تھی کہ اس کے برباد کرنے اور مٹانے کی جتنی کوششیں کی جاتی تھیں وہ ناکامی کی حد تک جا کر فنا ہو جاتی تھیں اور باشندوں کا شوق و انہماک ان علوم میں اتنا بڑھا ہوا تھا کہ منصور عامر کی کوششیں بھی اس تعلیم کا کچھ نہ بگاڑ سکیں، اصل یہ ہے کہ جب کسی ملک میں دماغی ترقی کے آثار ظاہر ہوتے ہیں تو ادن کے ساتھ باشندوں میں آزاد خیالی بھی ضرور پیدا ہو جاتی ہے، کیونکہ دماغی ترقی کا مدعا بھی یہ ہے کہ انسان اپنے خیالات، اپنے افکار، اور اپنے عواطف و جذبات میں موجود بہت حالت سے ترقی کر کے اعلیٰ خیالات اور افکار تک رسائی حاصل کرے، اور یہ بدون اس کے ناممکن ہے کہ بہت دماغی جس قدر جلد ممکن ہو مٹ جائے، لیکن جب ایک بار باشندوں کی دماغی ترقی ادن کو اعلیٰ اور ارات و انکار تک پہنچا دیتی ہو تو پھر اس کے بعد آزاد خیالی کی اوس لہر کو دنیا کی کوئی طاقت روک نہیں سکتی، بلکہ اس کے مٹانے کی جتنی بھی کوششیں کی جاتی ہیں وہ اس اندرونی دماغی طاقت سے ٹکرا کر فنا ہو جاتی ہیں، چنانچہ اندلس میں بھی یہی ہوا کہ ناقبت اندیش بادشاہوں اور متعصب ملاؤں نے ہر چند فلسفہ کو مٹانا چاہا، لیکن ان کوششوں کے علی الرغم فلسفہ باشندوں کی دماغی ترقی کے لیے برابر غذا فراہم کرتا رہا اور اس کی اندرونی طاقت میں کبھی ضعف نہیں پیدا ہوا،

چنانچہ مورخ ابن سعید نے جو مشاہیر زندہ موجود تھا اپنے زمانہ کی علمی حالت پر تبصرہ کرتے ہوئے

بیان کیا ہے کہ اس زمانہ میں بادِ جہیکہ بعض متعصب امراءِ فلسفہ کے مٹانے کے درپے ہیں، فلسفہ کی تسلیم
 باشندوں میں عام طور پر جاری ہے، اور بعض نڈر امراء اس کی سرپرستی اور حمایت کرتے ہیں،
 غرض جاہل منصور عامر کی کوششیں گو حکم کے منظرِ کتخانہ کے برابر کرنے میں کامیاب ہو گئیں
 لیکن فلسفیانہ تعلیم و آزاد خیالی کو اون سے کوئی مستقل گزند نہ پہنچ سکا، اور زمانہ مابعد میں بھی لگانہ نہ
 روزگارِ فلاسفہ اندلس میں پیدا ہوتے رہے جن میں موسیٰ بن میمون، ابن جبرول، ابن باجہ، ابن طفیل
 ابن رشد، اور خاندانِ نبی زہر کے افراد بہت ممتاز ہیں، اور گورانِ ممتاز افراد کے دماغی فیوض و ثمرات
 نظر اپنے ملک کے باشندوں کی بدقسمتی سے بادِ مخالفت کی مقاومت کی تاب نہ لاسکے، لیکن اون کے
 نتائج افکار نے یورپ کے دوسرے اجنبی ممالک میں اشاعت پذیر ہو کر وہاں کے باشندوں کی
 دماغی حالت میں حیرت انگیز انقلاب پیدا کر دیا اور عقلیت (ریشنلزم) کے فوائد و برکات کو وقف
 عام کر کے انسانیت کی ترقی کی نئی نئی راہیں کھول دیں،

باب دوم ابن رشد کے سوانح زندگی

(۱) ولادت و ابتدائی حالات، ابن رشد کا خاندان، ابن رشد کا دادا محمد ابن رشد، ادس کا عہدہ قضا، ادس کے بعض سیاسی اعمال، ادس کی وفات، ابن رشد کا باپ احمد بن رشد، ابن رشد، ابن رشد کا نام و کنیت، اس کے سن ولادت میں یوحنا کا انتقال، (۲) ابن رشد کی تعلیم و تربیت اور سن رشد، اندلس کا نصاب تعلیم، ابن رشد کی ابتدائی تعلیم، ادب کی تعلیم، فقہ و حدیث کے اساتذہ، طب و فلسفہ کا ذوق اور ابن رشد کی شاگردی ابو یارون الترجالی، ابن رشد کا سن رشد اور ادس کی سوسائٹی، خاندان ابن زہر سے ابن رشد کی دوستی کا حال، محی الدین ابن عربی سے ابن رشد کی ملاقات،

(۳) عہدہ قضا اور دربار کے تعلقات، ابن رشد کا فضل و کمال اور شہرت، یوحنا کا دور حکومت، عبد المؤمن اور فلسفہ کی سرپرستی، عبد المؤمن کے دربار سے ابن رشد کا تعلق، یوسف بن عبد المؤمن کا عہد حکومت، اس کے عہد حکومت میں فلسفہ کی سرپرستی، ابن رشد کی نسبت ابن طفیل کا مادہ انظار خیال، یوسف بن عبد المؤمن کے دربار تک ابن طفیل کی رسالت سے ابن رشد کی رسائی، ابن رشد کی دنیوی ترقی اور انجیلیہ کی قصاصات

ابن رشد کا سلسلہ ایاب و ذہاب اور کثرت اشغال، بعد کے واقعات، قرطبہ کی تغارت اور منصب طبابت، یعقوب منصور کا عہد حکومت، اور اوس کا علم و فضل، ابن رشد کے ساتھ یعقوب منصور کے بحث و مباحثہ اور بے تکلفی کا حال، واقعہ ارک اور ابن رشد کا انتہائی اعزاز،

(۴) ابن رشد کی تباہی کے اسباب، ابن رشد کی تباہی کے اسباب میں مؤرخین کا اختلاف، انصاری کی پہلی روایت، انصاری کی دوسری روایت، انصاری کی تیسری روایت، قاضی ابومردان الباجی کا خیال، ذہبی کی رائے اسباب تباہی کے متعلق اسباب تباہی کی اہل تحقیق، عام مسلمانوں میں فلسفہ کے اشاعت پذیر ہونے کی وجہ، چھٹی صدی ہجری کے مسلمانوں میں فلسفہ سے نفرت کا حال، بغداد میں خلیفہ مستنجد کے زمانہ میں فلسفہ کی کتابیں کیونکر جلائی گئیں، عبدالسلام بغدادی کی کتابوں کے جلائے جانے کا واقعہ، یوسف ہبتی کی صنی شہادت، اندلس میں فلسفہ سے عام نفرت کا حال، فلسفہ میں ابن رشد کے انہماک کی کیفیت، ابن رشد کے طرز عمل کے باعث یعقوب منصور کی پوزیشن کی نزاکت،

(۵) تباہی کے واقعات، میدان ارک سے منصور کی واپسی اور دوسرے جہاد کی تیاری، طلیطلہ کے میدان جنگ سے منصور کی واپسی اشبیلیہ کی جانب، اشبیلیہ کا قیام اور ابن رشد کے متعلق حاسدوں کی کارروائیاں، منصور کی برہمی اور دربار کا انعقاد، دربار کے واقعات کی تفصیل، ابن رشد کی جلا وطنی، منصور کا زمانہ، منصور کے حکم سے ملک میں فلسفیانہ کتابوں کی بربادی کے واقعات اور ادن کی تفصیل، اس خدمت پر ابو بکر بن زہر کی ماموری ابن زہر کی دیانتداری کا حال، اور اوس پر منصور کے اعتماد کا سبب، ابن زہر کے خلاف شورش کرنے والوں کے ساتھ منصور کا برتاؤ، عتاب شاہی میں ابن رشد کے دوسرے ساتھیوں کا ذکر، ابن رشد کی بربادی پر شعراء کی مسرت آمیز نظمیں، تباہی کے زمانہ میں ابن رشد کی ذلت

ادس کی جگہ وطنی اور تہذیب کی عقیدوں کا حال،

(۶) ابن رشد کی رہائی اور وفات، مسایون سے مصاحبت کر کے مراکو کے جانب منصور کی دوسری بعض امراء کی سفارش سے ابن رشد کی عفو و تغیر، ادس کے عہد و دن کی بجائی، ادس کے دوسرے سامعین کے ساتھ شاہی نوازش کا حال، ابن رشد کی وفات، سن وفات کے متعلق مؤرخین کے بیانات کی تفصیل، وفات کے بعد کے تفصیلی واقعات، محی الدین بن عربی کی عینی شہادت، منصور کی وفات، ابن رشد کے دوستوں کی وفات، ابن رشد کی وفات کے بعد اندلس کی علمی حالت، اور عبدالواحد کی عینی شہادت، ابن رشد کی اولاد میں احمد بن رشد، عبدالشہر بن رشد،

(۱) ابن رشد کی ولادت و ابتدائی حالات

ابن رشد اندلس کے جس عرب خاندان میں پیدا ہوا وہ نہایت معزز خاندان شمار کیا جاتا تھا، اور اپنے علم و فضل کے لیے مشہور تھا، پشتہا پشت سے اس خاندان میں تفہات و علم و فضل و دنوں ساتھ ساتھ چلے آتے تھے اور اس طرح حکومت میں بھی اس خاندان کے افراد معزز عہد و دن پر ممتاز ہوتے تھے،

مؤرخین نے ابن رشد کی سیرت میں تفصیل کے ساتھ یہ ذکر نہیں کیا ہے کہ وہ عرب کے کس قبیلہ سے تھا، عرب اپنے انساب کے ماہر ہوتے تھے، اس بنا پر یہ تعجب انگیز ہے کہ تاریخوں سے ابن رشد کے قبیلہ کا پتہ نہیں چلتا، ابن رشد پر فلسفہ کی جانب شدت رغبت کی پاداش میں جب شاہی عتاب نازل ہوا ہے تو دشمنوں نے یہ مشہور کیا تھا کہ ابن رشد کے خاندان کا پتہ نہیں، اور جتنے عرب قبیلے

اندلس میں آباد ہیں، اور ان میں سے کسی سے ابن رشد کا سلسلہ نسب نہیں ملتا، اسلئے وہ یقینی طور پر
یہودی نو مسلموں کے خاندان سے ہے، اور اسی مناسبت کی بنا پر لوسینیا میں جو یہودیوں
کی بستی تھی جلا وطن کیا گیا تھا، لیکن درحقیقت یہ دشمنوں کی کارستانیان یقین جو اس ذریعہ سے
اوس کی خاندانی شہرت کو مٹانا چاہتے تھے،

اندلس میں عرب خاندان بکثرت آکر آباد ہو گئے تھے، یہاں عجب بڑا ایک قبیلہ کے افراد آسانی
و دستیاب ہو سکتے تھے، حمیری، مضر، حضرموتی، ہمدانی، قریش، غسانی، نابتی، اوس و خزرج
بنی ثعلب، بنی نخم، بنو جذام، غرض تمام قدیم عرب قبیلے یہاں آکر بس گئے تھے، اور ان لوگوں نے
ایک ایک صوبہ اور ایک ایک شہر اپنے لئے الگ مخصوص کر لیا تھا، چنانچہ اوس و خزرج اور
انصار کے قبیلہ کے لوگ زیادہ تر صوبہ غرناطہ میں آباد تھے، اور بنو ایاد و اشبیلیہ میں، اسی طرح
ہر ہر قبیلہ کے لئے پورا پورا صوبہ یا ایک ایک شہر خاص ہو گیا تھا، لیکن ان تمام قبیلوں میں ہمیشہ

سلا زمانہ حال کے مؤرخین میں مشہور فرخ مستشرق ایم ڈوزی کا بھی یہ خیال ہے کہ ابن رشد کسی یہودی نو مسلم
خاندان سے تھا، وہ کہتا ہے کہ (۱) اسپین میں تمام فلاسفہ اور اطباء یہودی یا عیسائی خاندان سے تھے اسکے علاوہ (۲)
کوئی مؤرخ ابن رشد کے خاندان کا حال نہیں بتاتا، حالانکہ ایک خالص عرب کا خاندان چھپا نہیں رہ سکتا ہے، ان دو وجوہ کی بنا پر
ڈوزی ابن رشد کے خالص عربی نسل ہونے پر حرج نہ کرتا ہے، لیکن حقیقت میں یہ دونوں باتیں بے اصل ہیں، اسپین میں فلسفہ و طب محض یہودیوں
عیسائیوں کے ساتھ خاص نہ تھے بلکہ بنو ہر شہر و صوبہ میں پیدا ہوا تھا، مشہور ابن
باجہ قبیلہ بنی نجیب تھا، اسکے علاوہ طبری فلسفہ سے خاندان میں سب سے پہلے ابن رشد ہی نے تعلق پیدا کیا تھا، اس سے پہلے غلطان میں کوئی بھی فلسفی
اور طبیب نہ تھا، ریتان کہتا ہے کہ نفعہ و نقار سے ابن رشد کے خاندان کا قدیمی تعلق رہا ہے، یہ دونوں تعلق اس بات کو ظاہر کرتے ہیں کہ ابن رشد کسی پرا
عرب خاندان سے تھا، لیکن یہ بھی بے اصل بات ہے، امام ابو حنیفہ جو فقہ کے ایک رکن ہیں نو مسلم خاندان سے تھے، باوجود اسکے فقہ میں استعد کمال
پیدا کیا تھا کہ فقہ میں ایک مذہب کے بانی ہوئے، اور ابو منصور راون کو عمدہ فقہا بھی دیتا تھا، لیکن ان دونوں نے خود اس کو منظور کیا،

فسادات برپا رہتے تھے، مضرّی و حمیری قبائل کی باہمی عداوتیں اکثر ظہور پذیر ہو کر تھیں۔ اس کے علاوہ بربرون اور عرب قبیلوں میں باہم صفائی نہ تھی، اس بنا پر منصور بن ابی عامر، جو ہشام ثانی کا صاحب دوزیر تھا جب ہشام کو بیدخل کر کے سربراہ آرائے خلافت ہوا تو اس نے ان خوزریز یون کے روکنے کی تدبیر یہ کی کہ اہل اندلس کے اس قدیم طرز عمل کی کہ وہ اپنے ناموں میں اپنے قبیلہ کی نسبت ضرور ظاہر کرتے تھے اور قبائل و انفراد بطون کی صورت میں دیگر اہل عرب کی طرح ادن میں بھی فرقہ بندی گویا رائج تھی، بالکل بند کر دیا، اور قبیلوں کی جانب انتساب کی قطعی ممانعت کر دی، یہاں تک کہ فوجوں کی ترتیب میں بھی اس نے اپنے اصول کی اس قدر پابندی کی کہ قبیلہ دار کمپنیوں کے بجائے مشترک قبیلوں کی کمپنیاں قائم کیں، چنانچہ اس کے اس جدید طرز عمل کی بنا پر قبیلوں کے باہمی فسادات کے واقعات اندلس میں یکسر بند ہو گئے، اور اس کے بعد سے قبیلوں کے انتساب کا دستور بھی ترک کر دیا گیا۔

اس بنا پر زیادہ قریب قیاس معلوم ہوتا ہے کہ ابن رشد کے خاندان کا حال منصور بن ابی عامر کے اس جدید طرز عمل کے بعد پر وہ خفایں چھپ گیا، کیونکہ جس زمانہ سے خاندان ابن رشد کی شہرت کی ابتدا ہوئی ہے، اس سے بہت پیشتر ملک سے قبیلہ دار انتساب کا دستور بالکل اٹھ چکا تھا، بلکہ منصور ابن ابی عامر کے عہد حکومت کے بعد سے اندلس میں یہ دستور عام طور رائج پذیر ہو گیا تھا کہ خاندان میں جس شخص کی پہلے شہرت ہوتی اسی کے جانب اس خاندان کے تمام افراد کے ناموں کا انتساب کر دیا جاتا چنانچہ اسی بنا پر ابن رشد کا انتساب اپنے دادا محمد بن رشد کے جانب کیا جاتا ہے، اور اسی نام سے اسے شہرت بہر حال ابن رشد کے خاندان میں سب سے پہلے اس کے دادا محمد بن رشد کا نام شہرت کے منظر عام پر جلوہ گر نظر آتا ہے، اس کا دادا محمد بن احمد بن احمد بن رشد قرطبی، جس کی کنیت ابو ولید تھی، مالکیہ مذہب کا امام تھا، نیز ۵۴۷ھ مطابق ۱۱۵۲ء میں قرطبہ میں پیدا ہوا، علم فقہ ابی جعفر بن زریق سے

حاصل کیا اور حدیث کی سماعت جیانی، ابو عبد اللہ بن فرج، ابو مردان بن سراج، اور ابن ابی العافیہ وغیرہ سے کی، قاضی عیاض مالکی، محمد بن رشد کے تلامذہ سے ہیں، فقہ میں اس نے اس درجہ کمال حاصل کیا تھا کہ ^{۱۱۵۵ھ} میں قرطبہ کا قاضی القضاۃ اور قرطبہ کی جامع مسجد کا امام مقرر ہوا، لیکن ^{۱۱۵۵ھ} میں عوام الناس کی سرکشی کے دوران میں مستعفی ہو کر خانہ نشین ہو گیا۔ اندلس میں مالکیوں کی اہمیت کا درجہ اسے فقہ میں حاصل تھا، دور سے لوگ اس کے پاس فقہی مسائل کے حل کرنے کی غرض سے آتے تھے، ابن دوران نے جو قرطبہ کی جامع مسجد کا امام تھا اس کے فتاویٰ کا ایک مجموعہ مرتب کیا تھا، جس کا ایک نسخہ اسپین کی ایک خانقاہ سینٹ وکٹر میں تھا، اور اب پیرس کے شاہی کتب خانہ میں ہے، اس کو تمام علوم شرعیہ میں گو خاص، ذیل تھا، لیکن اصول و فروع فقہ اور علم فرائض میں اپنے وقت کا امام تھا، فنون روایت سے زیادہ روایت اس پر غالب تھی، چنانچہ ریتان اس کے مجموعہ فتاویٰ کے متعلق لکھتا ہے کہ اس کے پوتے ابن رشد کے خیالات کی نظم ریزی کے آثار اس کے مجموعہ فتاویٰ میں صاف طور پر نمایاں ہیں،

شاہی دربار میں بھی اس کو بڑا تقرب حاصل تھا، اور اکثر وہ ملکی معاملات میں ذیل ہوتا تھا، چنانچہ ایک خانہ جنگی کے دوران میں سرکش رُوسا نے پیام مصاحبت لیکر اس کو اپنے مقصد علیہ کی حیثیت سے سلطان مراکش کے پاس بھیجا اور وہ اپنے مشن میں کامیاب ہو کر وطن واپس آیا، اس زمانہ میں مسلمانوں کا حریف مقابل کبیل کا بادشاہ الفاسو تھا، جو اکثر اندلس کی اسلامی ریاستوں پر حملہ آور ہو کرتا تھا، ان اسلامی ریاستوں میں جو عیسائی آباد تھے وہ بھی اس کی اعانت کرتے تھے، اس لیے وہ اکثر اپنے حلوں میں کامیاب ہوتا تھا، محمد بن رشد نے حالت کی نزاکت کا خیال کر کے خاص اس غرض سے ۳۱ مارچ ۱۲۲۵ء میں مراکش کا سفر کیا، اور سلطان مراکش سے درخواست کی کہ عیسائیوں کو

اندس سے جلا وطن کر کے افریقہ میں آباد کرایا جائے، سلطان نے اس صلاح کو نہایت پسند کیا اور
اوس کے حکم سے ہزار دن عیسائی اندس سے نکل کر طرابلس الغرب اور بربری شہروں میں جا کر آباد ہوئے^ط،
محمد بن رشد نے اذیقندہ شب یکشنبہ کو ۲۵۴ھ مطابق ۱۲۶۶ء میں قرطبہ میں انتقال کیا،
اور اپنے خاندانی قبرستان مقبرہ عباس میں دفن کیا گیا، اس کے بیٹے قاسم نے جنازہ کی نماز پڑھائی
جنازہ پر لوگوں کا بٹامع تھا،

محمد بن رشد کے فرزند احمد نے جو ۹۷۴ھ میں پیدا ہوا تھا اپنی ذاتی قابلیت سے اپنے باپ کی
جگہ حاصل کی، یعنی قرطبہ کا قاضی اور جامع مسجد کا امام مقرر ہوا ۱۰۶۸ھ میں وفات پائی، اور اپنی
یادگار ایک ایسا نامور فرزند چھوڑا جس کی تصنیفات کی بدولت لاطینی قوموں میں ارسطو کا نام دوبارہ
زندہ ہو گیا،

ابن رشد کا نام محمد کنیت ابو یوسف، اور لقب حنفیہ ہے، سلسلہ نسب یہ ہے، محمد بن احمد بن محمد
بن احمد بن احمد بن رشد، اس سے آگے پتہ نہیں چلتا، ۱۰۶۸ھ مطابق ۱۲۶۶ء میں اپنے دادا کی وفات
سے ایک مہینہ پہلے بمقام قرطبہ پیدا ہوا، اس کے سن ولادت میں اختلاف ہے، بعض مؤرخین ۲۵۴ھ
میں ولادت کے قائل ہیں، یہ ابن البار اور انصاری کا متفقہ بیان ہے، لیکن عبد الواحد مراکش
کی روایت یہ ہے کہ جب ۱۰۶۸ھ مطابق ۱۲۶۶ء میں اس کی وفات ہوئی ہے تو اوس وقت بہ صحت
سنہ قمری وہ پورے ۸۰ برس کا تھا، اس حساب سے اوس کا سال ولادت ۱۰۸۸ھ مطابق ۱۲۷۶ء
ہوتا ہے،

(۲) ابن رشد کی تعلیم و تربیت اور سن رشد

ابن رشد، چونکہ اندلس کے ایک ایسے خاندان میں پیدا ہوا تھا جو پشہا پشست سے علوم و فنون کا مالک چلا آتا تھا، اسلئے خود اوس کی تعلیم و تربیت میں بے انتہا اہتمام کیا گیا، اس کے باپ اور دادا دونوں صاحبِ درس تھے، اور در در دور سے لوگ اس خاندان کے افراد کے پاس تفصیلِ علم کی غرض سے آتے تھے، اندلس کے اندلس کا طرزِ تعلیم یہ تھا کہ بچے کو پہلے قرآن حفظ کراتے تھے، اور اس کے بعد اوس کو صرف نحو، معانی، بیان، ادب و انشاء کی طرف لگادیتے تھے، اور اسی عرصہ میں موطا بھی زبانی یاد کرائی جاتی تھی، اندلس میں مالکی مذہب رائج تھا، اس بنا پر موطا کو قبولِ عام حاصل تھا، اور بچوں کو ابتدا میں موطا پڑھنا حاصلِ تبرکات کے لئے ضروری خیال کیا جاتا تھا، فنونِ ادب پر ابتدائی تعلیم ختم ہو جاتی تھی، اور اس کے بعد طالبِ علم حسنِ فن کو چاہتا حاصل کرتا، مشہور فقیہ ابو بکر بن عربی نے اس طرزِ تعلیم میں یہ اصلاح کی کہ پہلے وہ طالبِ علم کو علومِ ادبیہ کا درس دیتے تھے، اور اوس سے فراغت پانے کے بعد ریاضی و حساب کا درس اون کے ہاں ہوتا تھا، اس کے بعد آخرین قرآن حفظ کراتے تھے، اور یہاں پر ابتدائی تعلیم ختم ہو جاتی تھی، لیکن اس طرز کو اندلس میں قبولیت حاصل نہیں ہوئی، اور اخیرِ وقت تک اندلس کے نصاب میں کوئی اصلاح نہ ہو سکی، چنانچہ ابن خلدون نے بھی اپنے زمانے کے نصابِ تعلیم کی عید شکایت کی ہے،

بہر حال ابن رشد کی تعلیم اندلس کے قدیم نصاب کے مطابق شروع کی گئی، چنانچہ اوس نے ملک کے عام رواج کے موافق اپنے باپ سے قرآن اور موطا کو حفظ کرنا شروع کیا، اس سے فراغت

پانے کے بعد عربیت اور فنون ادب کی جانب توجہ کی جو اس زمانہ میں اندلس کے نصاب تعلیم کے لازمی جزو تھے، چنانچہ اس نے اس میں اتنا کمال پیدا کیا کہ بچپن میں شعر گوئی کرنے لگا، لیون افریقی کا بیان ہے کہ اس نے بچپن کے ان اشعار کو جو غزلیات اور اخلاقی نپند و نصائح پر مشتمل تھے بعد کو جلا دیا تھا، لیون نے اپنی کتاب میں نمونہ کے طور پر ابن رشد کا کچھ کلام بھی نقل کیا ہے جس سے پتہ چلتا ہے کہ اوس کے خیالات و افکار میں بقا ضائے سن ترقی ہوئی، ورنہ اس کے بچپن کے خیالات نہایت مضحکہ انگیز ہیں ابن البار کا بیان ہے کہ متنبی اور حبیب کے دیوان اس کو بزربانو یاد تھے، اور اکثر صحبتوں میں ان کے اشعار وہ ضرب المثل کے طور پر جربستہ پڑھتا تھا، اسلامی شعراء کے علاوہ جاہلی شعراء کے کلام پر بھی اوس کو خاص عبور تھا، چنانچہ اوس کی کتاب الشعر میں منترہ، امرؤ القیس، اعشى، ابو تمام، نابغه، متنبی، اور کتاب الاغانی سے اقتباسات جا بجا بکثرت ملتے ہیں،

ابتدائی تعلیم سے فراغت پانے کے بعد اعلیٰ تعلیم حاصل کرنے کا اس کو شوق پیدا ہوا، اس زمانہ میں علم فقہ و حدیث بھی تعلیم کے لازمی جزو خیال کیے جاتے تھے، اور اطباء و فلاسفہ تک یہ علوم ضرور حاصل کرتے تھے، چنانچہ اکثر اطباء و فلاسفہ کے حالات میں ملتا ہے کہ وہ طب و فلسفہ کے ساتھ محدث و فقیہ بھی تھے، ابو بکر بن زہر کو جو اندلس کا مشہور طبیب و فلسفی اور ابن رشد کا دوست تھا، طب و فلسفہ کے ساتھ حدیث و فقہ میں بھی کمال حاصل تھا، اس کے علاوہ فقہ و حدیث ابن رشد کے خاندانی علم اس کے باپ و دادا قرطبہ کے قاضی و جامع مسجد کے امام تھے، اس تقریب سے پہلے اس نے فقہ و حدیث کا جانب رخ کیا، اور اپنے وقت کے اجلہ محدثین، مثلاً حافظ ابو القاسم بن بشکوال، ابو مروان بن سیرہ، ابو بکر بن سحون، ابو جعفر بن عبد العزیز، ابو عبد اللہ مازری، سے حدیث کی اور حافظ ابو محمد بن رزق سے فقہ کی تحصیل کی،

اپنے ان خاندانی علوم کی تحصیل کے بعد اب اس کو طب و فلسفہ کی تحصیل کا شوق پیدا ہوا، ملک میں فلسفہ کی تعلیم کا عام طور پر رداج ہو چکا تھا اور عوام الناس کی برہمی کے باوجود لوگ علوم شوق سے حاصل کرتے تھے، چنانچہ ابن رشد کو بھی بچپن ہی میں طب و فلسفہ کا ذوق پیدا ہوا، مشہور فلسفی ابن باجہ زندہ تھا، اوس کی خدمت میں آکر تحصیل علم کرتا رہا، لیکن ابن باجہ کا ۳۳ھ مطابق ۱۱۳۸ء میں عین عالم شباب میں انتقال ہو گیا، ابن رشد ۵۲ھ مطابق ۱۱۳۷ء میں پیدا ہوا تھا، اس بنا پر ابن باجہ کی وفات کے وقت ابن رشد کی عمر صرف تیرہ برس کی تھی اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ کس قدر کسنی میں اس نے ابتدائی تعلیم سے فراغت حاصل کر کے فلسفہ کی جانب توجہ کی تھی،

ابن باجہ کی وفات کے بعد ابو بکر بن جزیر اور ابو جعفر بن ہارون الترمذی کی خدمت میں آن کر طب و فلسفہ کی تکمیل کی، ابو جعفر بن ہارون اس زمانہ میں ان علوم کا امام تھا، ترمذی بائزرگزیلو کا رہنے والا تھا، لیکن اشبیلیہ میں ایک عرصہ سے سکونت پذیر تھا، اور وہ ان کے اعیان میں گنا جاتا تھا، مشہور نقیبہ و محدث ابو بکر بن عربی سے حدیث کی تحصیل کی تھی، طب میں نہایت کمال حاصل کیا تھا، ارسطو اور دیگر حکمائے متقدمین کی تصنیفات پر عبور رکھتا تھا، علوم نظریہ کے ساتھ معالجہ میں بھی اس کو کمال حاصل تھا، اپنے بے نظیر اور نادر علاجوں کے باعث تمام ملک میں اس کی شہرت تھی، چنانچہ اپنی شہرت اور کمال کی بنا پر یوسف بن عبد المؤمن کے دربار میں ملازم تھا، آخر میں خانہ نشین ہو گیا تھا، اشبیلیہ میں وفات پائی،

غرض اپنے زمانہ کے تمام متداول علوم و فنون کی تکمیل سے ابن رشد نے جب فراغت حاصل کی تو اس وقت وہ بیشمار علوم میں کمال پیدا کر چکا تھا، فقہ و حدیث میں اس کی ہمارت کا یہ عالم تھا کہ اس کا سوانح نگار ابن الابار کہتا ہے کہ فقہ و خلائیات و حدیث میں اس وقت ملک میں اوس کا

کوئی مثل نہ تھا اور طب و فلسفہ میں تو اس کی ہمسری کا کوئی دعویٰ نہیں کر سکتا تھا، کیونکہ ابن باجہ اور ابو جعفر الزجالی جیسے ائمہ فن اس کے استاد اور ابن طفیل جیسا یگانہ روزگار فلسفی اس کا مربی اور دوست تھا، یہی وجہ تھی کہ تعلیم کے دائرہ سے نکل کر ابن رشد نے اپنے ملک کی اعلیٰ سوسائٹی میں اپنی جگہ فوراً پیدا کر لی، اور اپنے زمانہ کے فلاسفہ کی نکمری سٹھری مجلس ادب میں وہ داخل ہو گیا، ابن طفیل اور ابن باجہ کے علاوہ نبی زہر جو ان دنوں علم و فضل اور جاہ و دولت کے مالک تھے، ان سے ابن رشد کے گہرے تعلقات تھے، اس وقت خاندان ابن زہر میں دو شخص ابو مروان بن زہر اور ابو بکر بن زہر نہایت ممتاز حیثیت رکھتے تھے، اس خاندان کا مورث اعلیٰ محمد بن مروان بن زہر یا دمی اشبیلیہ کا رہنے والا تھا، اور نہایت مشہور محدث و فقیہ تھا، اس کے بیٹے ابو مروان بن عبد الملک نے مشرق جا کر طب کی تحصیل کی، اور وہاں سے واپس آ کر ایک مدت تک قیروان اور مصر میں طبابت کرتا رہا، اس کے بعد وانیہ میں مجاہد عامری کے دربار کا رخ کیا، لیکن وانیہ کی تباہی کے بعد اپنے وطن اشبیلیہ میں چلا آیا، اور آخر عمر تک یہیں رہا، ابو مروان کے بعد سے طب اس خاندان کا موروثی فن ہو گیا، اور اس خاندان نے اتنی مرجعیت حاصل کی کہ اس کے افراد شاہان اندلس کے طبیب خاص بن گئے، چنانچہ اسی سلسلہ میں ابو مروان بن العلاء ابن زہر بھی پہلے طبیبین کے دربار میں داخل ہوا، اور جب عبد المؤمن سلسلہ موحدین کے پہلے تاجدار نے اندلس کو فتح کر کے موحدین کی حکومت سے اس کا احاطہ کر لیا، تو یہ عبد المؤمن کے دربار میں چلا گیا، اور اس کی شہرت کے باعث عبد المؤمن نے اس کو اپنا طبیب خاص مقرر کیا، اب اس کے بعد سے خاندان ابن زہر کو موحدین کی حکومت میں کچھ ایسا سوخ حاصل ہوا کہ یکے بعد دیگرے اس کے تمام افراد موحدین کے آخری عہد حکومت تک برابر اس خاندان سے وابستہ رہے،

غرض ابن رشد نے تکمیل تعلیم کے بعد جب علمی زندگی میں قدم رکھا تو خاندان ابن زہر میں سب سے

پہلے مروان بن زہر سے اس کی شناسائی ہوئی، اور رفتہ رفتہ یہ ارتباط اتنا بڑھا کہ جب ابن رشد نے قلب میں اپنی کتاب کلیات تصنیف کی تو ابو مروان سے اس بات کی درخواست کی کہ وہ بھی جزئیات فن کو ایک کتاب میں جمع کرے، تاکہ یہ دو کتابیں مکمل فن کی تکمیل کریں اور دونوں دستوں کا نام ایک ساتھ ہمیشہ زندہ رہے، ابن رشد کتاب کلیات کے خاتمہ میں کہتا ہے،

”میں نے اس کتاب میں فن قلب کے امور کلیہ کو جمع کر دیا ہے، اور ایک ایک عضو کے امراض کو الگ الگ نہیں بیان کیا ہے، اس کی مگرچہ کچھ ضرورت بھی نہیں ہے، کیونکہ بیان امور کلیہ ہی سے مستنبط ہوتی ہیں، لیکن اگر مجھے ضروری مشاغل سے فرصت ہوئی تو میں اس کے متعلق بھی کچھ لکھنے کی کوشش کروں گا، بالفعل ابو مروان زہر کی کتاب التفسیر اس کے لیے بہت کافی ہے، جو میری فرمائش سے ابو مروان نے تصنیف کی۔“

چنانچہ خود ابن رشد کے بیان کے مطابق ابو مروان نے کتاب التفسیر تصنیف کی جس میں مساجات و علامات کو غلط کر دیا، ابو مروان کا بیٹا ابو بکر بن زہر بھی باپ کی طرح طبیب تھا، اس کے علاوہ نقیبہ و محدث تھا، ایک عرصہ تک یہ اپنے باپ کے ساتھ عبد المؤمن کے دربار میں ملازم رہا، لیکن باپ کی وفات کے بعد عبد المؤمن کے دربار میں مستقل طور پر طبیب خاص مقرر ہوا، اور اس وقت سے یہ برابر اس عہدہ پر متمکن رہا، یہاں تک کہ عرصہ میں محمد انار کے عہد حکومت میں وفات پائی، ہم پیشہ اور ہم منصب ہونے کے باعث اس سے بھی ابن رشد کے گہرے تعلقات تھے،

اس کے علاوہ محی الدین بن عربی جو اندلس کے مشہور نقیبہ صوفی گذرے ہیں، ادن سے بھی ابن رشد کے ذاتی تعلقات تھے، جس سال وہ اندلس سے مشرق کی سیاحت کو نکلے ہیں اور اسی سال ابن رشد کا انتقال ہوا تھا، چنانچہ یہ خود اس کے جوازہ میں شریک تھے، اور اس کے

دفن ہونے کے بعد انھوں نے مراکش سے مہر کا رخ کیا ہی، محی الدین بن عربی نے دمشق میں آکر انتقال کیا ہے اور یہیں مدفون ہیں، ابن رشد جب قرطبہ کا قاضی تھا تو اس نے ایک بار اودن سے یہ درخواست کی کہ میں آپ سے تصوف حاصل کرنا چاہتا ہوں، لیکن اودن نے کسی نامعلوم درجہ کی بنا پر اس کو تصوف کے مسائل بتانے سے انکار کیا۔

غرض جن بزرگوں اور جن ائمہ فن سے ابن رشد نے تعلیم حاصل کی تھی اودن کے فیوض صحبت سے متمتع ہو کر علوم و فنون میں اس نے اس درجہ کمال حاصل کیا کہ وہ فقہ، طب، اور فلسفہ میں امام شمار کیا جانے لگا، اور اندلس کی بہترین سوسائٹی میں اس نے معزز درجہ حاصل کر لیا،

(۳)

عہدہ قضا، اور دربار کے تعلقات

لیکن اوس کے علمی کمالات یہیں پر رکنے والے نہ تھے بلکہ دنیا میں اوس کو کچھ اور بھی کرنا تھا، وہ علمی دماغ لیکر آیا تھا اور علمی خدمت کرنا چاہتا تھا، لیکن اس کے لیے فراغت کی ضرورت تھی، اس کے باپ دادا ملشمن کے دربار سے وابستہ تھے، چنانچہ ابن رشد کے لیے بھی ملشمن کے دربار کے علاوہ کوئی اور سہارا نہ تھا، مگر ملشمن کا ستارہ اوس وقت اوج سے اتر چکا تھا اور سارے ملک میں بد امنی پھیلی ہوئی تھی، اس کے علاوہ ابن رشد فلسفی تھا، اور ملشمن کے دربار میں فلاسفہ کی قدر نہ تھی، یہ جاہل و مسلم بربری تھے جو اسلام لانے کے بعد اپنے صحرا سے ادھر دھک دھکا کو فتح کرنے نکلے تھے، خود اندلس کے لوگ بھی اودن سے خوش نہ تھے، محض عیسائیوں کے خوف نے اہل ایس کو اودن کے واسن عافیت میں پناہ

لینے پر مجبور کیا تھا، ان اسباب کی بنا پر اندلس میں اوس وقت طوائف الملوکی پھیلی ہوئی تھی،
 ملک جس انقلاب کے لیے آمادہ تھا اتفاق سے ابن رشد کو بھی اسی طرح کے انقلاب کا انتظار تھا،
 ملک کے فلاسفہ جو مشن سے زیادہ نالان تھے رفتہ رفتہ انقلاب کی تخم ریزی کر رہے تھے،
 مراکش میں موحدین کی ایک نئی قوت پرورش پا رہی تھی، یہ اصل میں ایک تحریک تھی،
 جس کا بانی محمد بن تومرت مصمودی تھا، یہ مشہور بربری قبیلہ مصمودہ میں پیدا ہوا تھا، خود اپنے
 تین حضرت علی کی نسل سے بتاتا تھا، مشرق آکر اجلہ فقہاء مثلاً امام غزالی اور طوطشی وغیرہ سے
 علوم کی تحصیل کی تھی، نہایت عالم و فاضل اور دیندار تھا، امام غزالی کی صحبت میں کئی برس
 تک رہا، اکثر امام صاحب سے مسلمانوں خاص کر اہل اندلس کی بربادی پر گفتگو رہتی تھی، امام غزالی
 نے محمد بن تومرت کو مستعد پا کر یہ مشورہ دیا کہ اندلس جا کر وہ مسلمانوں کی طاقت کو ایک مرکز پر
 مجتمع کرے اور احیاء شریعت کا فرض انجام دے، چنانچہ امام کا اشارہ پا کر اس نے مغرب کا رخ
 کیا، اور مصر و تونس ہوتا ہوا مراکش پہنچا، طبیعت میں تعسف بہت زیادہ تھا، ذرا سے خلاف شرع
 فعل کو دیکھ کر قابو سے باہر ہو جاتا تھا اور مجنونانہ حرکتیں کرنے لگتا تھا، چنانچہ مراکش میں اُن دنوں کی
 بنا پر جب اس کی شہرت ہوئی، تو علی بن تاشقین نے جو مشن کا آخری تاجدار تھا، مجلس مناظرہ منعقد
 کی اور فقہاء و علماء کو محمد بن تومرت سے مناظرہ کرنے کے لیے مدعو کیا، مناظرہ میں علماء کو شکست ہوئی،
 اور بادشاہ بھی محمد بن تومرت کا معتقد ہو گیا، یہ دیکھ کر اہل دربار اس کے دشمن ہو گئے، اور محمد بن تومرت
 نے بھاگ کر اندرون ملک میں بربری قبائل کے دامن عافیت میں پناہ حاصل کی، یہاں اب اوس نے
 اطمینان سے بیٹھ کر اپنی تحریک کو پھیلا نا شروع کیا، چنانچہ اسی سلسلہ میں عبد المؤمن سے جو موحدین
 کا پہلا بادشاہ ہوا ہے اس کی ملاقات ہوئی، وہ اس کا نہایت معتقد اور دست و بازو بن گیا،

امام غزالی کی فیض صحبت سے محمد بن قورمٹ فاضل اہل بنگیا تھا، عقائد وغیرہ میں زیادہ تر امام غزالی کی تقلید کرتا تھا، چنانچہ اسی بنا پر اس نے اشعری مذہب اختیار کر لیا اور اشاعرہ کی تائید میں اس نے کتابیں لکھیں جن میں اس نے عقلی دلائل سے عقائد کو ثابت کیا ہے، متشابہات میں تاویل نکھن سمجھتا تھا، لیکن امامت کے بارہ میں اس کا میلان شیعوں کے خیالات کے جانب تھا اور امام کے لیے عصمت کی شرط کاٹ ڈالا تھا، اس کی کتابیں مرشدۃ، امامیہ، اور عقیدۃ ابن قورمٹ، بہت مشہور ہیں،

محمد بن قورمٹ کے بعد عبدالمومن اسکا جانشین ہوا، یہ گویا ایک کھار کے گھر میں پیدا ہوا تھا، لیکن ابن قورمٹ کی صحبت میں رہ کر فاضل اہل بن گیا تھا، ابن قورمٹ کو اس پر بڑا اعتماد تھا، اس نے بادشاہ ہوتے ہی عہدہ میں مراکش پر قبضہ کر کے مشین کی حکومت کا خاتمہ کر دیا، مشین کے برباد ہوتے ہی اندلس میں ادن کے خلاف بغاوت کا جوڑ ہر لایا، مدون سے پک رہا تھا وہ اہل پڑھایا ملک نے جمع ہو کر یہ مشورہ کیا کہ ملک کو طوائف الملوکی سے محفوظ رکھنے کی صورت یہ تدبیر ہے کہ عبدالمومن کو جو خود فاضل اہل اور پابند شریعت ہو، اندلس میں مدعو کیا جائے، چنانچہ ایک وفد ترتیب دیا گیا، جس کے صدر قاضی ابو بکر بن عربی منتخب ہوئے، اس وفد نے عبدالمومن کے دربار میں حاضر ہو کر ایمان اندلس کا پیام اوسکو سنایا، اور اکثر ارکان وفد نے اس کے ہاتھ پر بیعت کر لی، عبدالمومن اس وفد سے نہایت تعظیم و مکرم سے پیش آیا، اور واپسی کے وقت ارکان وفد کو خلعت و انعامات تقسیم کیے، چنانچہ عبدالمومن نے اس کے بعد اندلس پر حملہ کر کے تھوڑی مدت کے اندر اپنی مملکت اسکا احاطہ کر لیا، عبدالمومن خود ایک فاضل شخص تھا، محمد بن قورمٹ کے فیض صحبت سے، جو امام غزالی کا شاگرد تھا، اس کا فضل و کمال اور زیادہ ترقی کر گیا تھا، اس وقت تک اندلس کا شاہی مذہب فقہ میں

مالکی اور عقائد میں جنلی تھا، عبدالمومن نے جب اندس فتح کیا تو چونکہ بانی حکومت اشعری تھا سلطنت کا بڑا
 بھی اشعری قرار دیا گیا، محمد بن تورث نے جن اشعری اساتذہ سے فیض محبت پایا تھا وہ معقولات
 کے امام تھے اور خود ابن تورث پر بھی معقولات کا رنگ غالب تھا، اس نے اپنی کتابوں میں عقلی
 دلائل سے عقائد کی تشریح کی تھی، اس بنا پر موحیدین کو فتنہ کی طرح فلسفہ سے عداوت نہ تھی، چنانچہ
 عبدالمومن نے سریر آرائے حکومت ہو کر علوم و فنون خاص کر فلسفہ پر شاہانہ حوصلہ سے توجہ کی حکم مستنصر
 کے بعد یہ پہلا موقع تھا کہ فلسفہ نے حکومت کا سہارا پا کر ملک میں اطمینان سے ترقی شروع کی، ملک میں
 جو نامور فلاسفہ موجود تھے، ان میں ابو مردان بن ہر اور ابن اصفیل کی خاص طور پر شہرت تھی، عبدالمومن
 نے ان دونوں کو اپنے دربار میں معزز عہدے عنایت کیے،

اس سلسلہ میں عبدالمومن کو مدارس کے قائم کرنے کا بے حد شوق تھا، اس سے پہلے اندس میں
 مدارس کی عمارت خاص طور پر تعمیر نہیں کی جاتی تھی، عموماً مساجد ہی میں درس ہوتا تھا، لیکن عبدالمومن
 اپنی روشن خیالی کے باعث اس طرز کو ناپسند کرتا تھا، نیز اس کی یہ غرض بھی تھی کہ حکومت کو اخلاص
 تعلیم کی جانب سے اب تک جو بے پروائی رہی ہے، مدارس قائم کرنے سے دور نہ ہو جائیگی، اور حکومت کو
 خود بخود نشر تعلیم کا خیال پیدا ہو جائیگا، لیکن اس تجویز کو عملی جامہ پہنانے کے لیے چند مشیروں کی ضرورت
 تھی جو خود بھی فاضل اہل اور فن تعلیم کے ماہر ہوں، ابن رشد کی شہرت ہو چکی تھی، عبدالمومن کی نظر
 سب سے پہلے اسی پر پڑی جو اس تجویز کو عملی جامہ پہنانے کی سب سے زیادہ اہلیت رکھتا تھا،
 چنانچہ ۵۲۰ھ مطابق ۱۱۲۵ء میں عبدالمومن نے اسے مراکش طلب کیا، اس وقت ابن رشد علم
 ہیئت کے بعض مسائل کی تحقیقات میں مشغول تھا، اس طلبی پر ابن رشد نے مراکش کا رخ کیا، اور
 وہاں بھی یہ سلسلہ تحقیقات جاری تھا، چنانچہ ابن رشد نے خود اس واقعہ کو اسلوب کی ایک کتاب کی
 شرح میں ذکر کیا ہے،

عبد المؤمن نے شہسوار میں قضا کی، اور اُس کا بیٹا محمد تختِ سلطنت پر بیٹھا، یہ نہایت کمزور اور نالائق بادشاہ تھا، چنانچہ ۸۴۸ء میں حکومت کر کے معزول ہو گیا، اور اوس کے چھوٹے بھائی یوسف بن عبد المؤمن کو لوگوں نے بادشاہ بنایا، یوسف بہت بڑا فاضل اور بلند حوصلہ بادشاہ تھا، عبد المؤمن نے اس کی تربیت میں تیغ و قلم دونوں کا اہتمام کیا تھا، جو لوگ تیغ و قلم کے فن میں یکتائے زمانہ تھے ان کو اس کی تربیت پر مامور کیا تھا، اسی کا اثر تھا کہ یوسف دونوں میدانوں میں اپنے حریفوں سے آگے نظر آتا تھا، اس زمانہ میں عیسائیوں نے مسلمانوں کی کمزوری سے فائدہ اٹھا کر اندلس کے اکثر اضلاع مسلمانوں کے ہاتھ سے چھین لیے تھے، یوسف نے متعدد حملے کر کے اپنے زور بازو سے اکثر اضلاع واپس لے لیے اور عیسائیوں کو چین سے نہ بیٹھنے دیا، اس کے علاوہ وہ بہت بڑا عالم تھا، علوم عربیہ میں اوس کا کوئی ہمسر نہ تھا، صحیح بخاری زبانی یاد تھی اور قرآن بھی حفظ تھا، فقہ میں بھی اچھی مہارت رکھتا تھا، ان علوم سے فارغ ہو کر اس نے فلسفہ پر توجہ کی تھی، طب میں بھی کمال حاصل تھا، اور فلسفہ کا اس کو خاص ذوق تھا، علمی شوق میں وہ اندلس کا دوسرا حکم مستنصر تھا، فلسفہ کی کتابیں بھی بجد جمع کی تھیں، اکثر اپنے وقت کے اجلہ فلاسفہ مثلاً ابن الطفیل وغیرہ سے مجالست رہتی تھی، ابن الطفیل اس کے محکمہ علمی کا افسر تھا، اور اس کو حکم دے رکھا تھا کہ تمام اطراف و دیار سے علماء و فلاسفہ طلبہ کیے جا دیں اور ان کو علمی خدمتیں دی جائیں، چنانچہ ابن الطفیل نے جو ائمہ فن جمع کئے، ان میں ابن رشد بھی تھا، ابن رشد اور ابن الطفیل میں گہرے تعلقات تھے، ابن الطفیل ہی کے مشورہ سے ابن رشد کا وہ علمی کارنامہ ظہور میں آیا تھا، جس کے باعث تین صدیوں تک ابن رشد لاطینی علمی حلقوں میں ایک خاص قدر و منزلت کی نظر سے دیکھا جاتا رہا، اس کے علاوہ ابن الطفیل اور ابن رشد دونوں ابن بابہ کے شاگرد اور اس کے مقلد تھے، اور ابن رشد تو خود ابن الطفیل کا بھی شاگرد تھا، ابن الطفیل کو

ابن رشد کی ذات سے بڑی بڑی امیدیں تھیں، اکثر ابن طفیل ابن رشد کا جہان ذکر کرتا ہی نہایت
ادمانہ الفاظ میں کرتا ہی، چنانچہ اپنے مشہور رسالہ حی بن یقطان میں ابن باجہ کے تصانیف کے تذکرہ
کے بعد نہایت مبہم طور پر بڑی امیدوں کے ساتھ ابن رشد کا تذکرہ حسب ذیل الفاظ میں کیا ہے:-

واما من جاء بعدهم من المعاصرين ”ابن باجہ کے بعد جو فلاسفہ ہمارے معاصرین وہ ابھی
لنا هم بعد في حد التزايد والوقت دور تکوں میں ہیں اور کمال کو نہیں پہنچے ہیں اور اس
على غير كمال او من لم تصل اليها بنا پر ادن کی اہلی قابلیت واستعداد کا اندازہ ابھی سے
حقیقۃً نہیں ہو سکتا۔“

یہ نہایت مبہم ادمانہ طریقہ اظہار خیال ہے جس کا اشارہ یقیناً ابن رشد کی جانب ہے جو ابن طفیل کا
خاص طور پر ہدم و شریک اعمال تھا،

چنانچہ اسی حسن ظن کی بنا پر، جو ابن طفیل ابن رشد کی نسبت رکھتا تھا، ابن طفیل نے اسکو
یوسف بن عبدالمومن کے دربار تک پہنچایا، ابن رشد جس کیفیت کے ساتھ دربار میں داخل ہوا ہے،
اس کا حال عبدالواحد مرکشی نے خود ابن رشد کی زبانی اس کے ایک شاگرد کی روایت سے حسب
ذیل بیان کیا ہے،

”جب میں دربار میں داخل ہوا تو ابن طفیل بھی حاضر تھا، اس نے امیرالمومنین یوسف کے
حضور میں مجھکو پیش کیا اور میرے خاندانی اعزاز اور میری ذاتی لیاقت و اوصاف کو اس طرح
آب و تاب سے بیان کرنے لگا جو میرے استحقاق سے زیادہ تھا اور جس سے میرے ساتھ لوگوں کی
مخلصانہ محبت و عنایت کا اظہار ہوتا تھا، یوسف میری طرف مخاطب ہوا، پہلے میرا نام و نسب

لے رسالہ حی بن یقطان، صفحہ ۱، عبدالواحد مرکشی کی کتاب سب سے پہلے فریخ مستشرق ایم ڈفدی نے لیڈن ۱۸۸۲ء
میں چھاپکر شائع کی تھی، اسے اصل کتاب نہیں دیکھی، ریمان نے اپنے تذکرہ میں اسکا ترجمہ نقل کیا ہے، اور بیئرمان سے لے لیا ہے،

پہنچا، پھر یک ایک مجھ سے یہ سوال کر بیٹھا کہ حکماء افلاک کے متعلق کیا رائے رکھتے ہیں؟ یعنی اون کے نزدیک عالم قدیم پر یا حادث؟ یہ سوال میں سکر ڈ گیا اور جا کہ لطافت اہل اس سوال کو نال جاؤں، چنانچہ میں نے کہا کہ میں فلسفہ سے واقف نہیں، یوسف میری بجو اسی کو سمجھ گیا، اور میری طرف سے پھر کراہن العفیل کی جانب متوجہ ہوا، اور اس مسئلہ پر بحث شروع کی، ارسطو فطالون اور دیگر حکماء متقدمین نے جو کچھ اس مسئلہ کے متعلق لکھا ہے، اس کو تفصیل بیان کیا، پھر متکلمین اسلام نے حکماء پر جو اعتراضات کیے ہیں ایک ایک کر کے بیان کیے یہ حالت دیکھ کر میرا خون جاتا رہا، لیکن مجھ کو سخت تعجب ہوا کہ علوم عقلیہ میں ایک بادشاہ یہ دستگاہ رکھتا ہے، جو طبقہ علماء میں بھی شاذ و نادر کسی کو حاصل ہوتی ہے، حالانکہ علماء اس قسم کے مشاغل میں ہر دم مصروف رہتے ہیں، تقریر سے فارغ ہو کر پھر میری جانب توجہ کی، اب میں نے آزادی کے ساتھ اپنے خیالات و معلومات اس مسئلہ پر ظاہر کیے جب میں دربار سے رخصت ہوا تو مجھے زرد نقد خلعت، سواری کا گھوڑا، اور بیش قیمت گھڑی، عنایت کی،

یوسف کے دربار میں رسائی حاصل ہونے کے بعد اب اس کی دنیوی ترقی کا دور شروع ہوا، یوسف اس کی عید قدر و منزلت کرتا تھا، ۶۵ھ (۱۱۶۹ء) میں وہ اشبیلیہ کا قاضی مقرر ہوا، وہ اپنے اکثر حالات اپنی تصانیف میں بقیہ سن ذکر کرتا ہے، چنانچہ ارسطو کی کتاب الفلکیات کی شرح میں اس نے ۳۳۱ھ کے ایک واقعہ کا ذکر کیا ہے جو تیرہ سال کی عمر میں اس کے سامنے گذر رہا تھا، ۶۵ھ میں جب اشبیلیہ کی قضائیت پر وہ مامور ہوا تو زہد طبع چھوڑ کر اشبیلیہ میں سکونت اختیار کر لی، لیکن اپنی خدمت کے سلسلہ میں اس کو اضلاع اشبیلیہ کے دورہ پر جانا پڑا تھا، اسی سال میں اس نے ارسطو کی کتاب الحيوان کی شرح ختم کی، چنانچہ اس نے خود لکھا ہے کہ یہ کتاب ماہ صفر ۶۵ھ میں بمقام اشبیلیہ تمام ہوئی، پھر غدر خواہی کی ہے

لے ابن رشد زبان، صفحہ ۱۱۰، اس واقعہ کو کیون افریقی اور پروفیسر منک نے بھی ذکر کیا ہے،

کہ اگر اس کتاب میں سہو و خطا ہو گئی ہو تو معافی کی امید ہو، کیونکہ اولاً تو کارِ منصبی اور عمدہ قصاصات کی ضرورت سے فراغت نہیں ملتی، دوسرے کتب خانہ وطن میں ہو، اور ضروری کتابیں تک ساتھ نہیں، اسی قسم کی عذر خواہی کتابِ طبیعت کی شرح میں بھی کی ہو اور لکھا ہو کہ یہ کتاب ماہِ رجب ۱۲۵۵ھ میں بمقامِ اشبیلیہ تمام ہوئی، اشبیلیہ سے دو سال بعد ۱۲۵۷ھ (۱۸۴۱ء) میں اپنے وطن قرطبہ واپس آیا، اور غالباً اسی زمانہ میں یہیں اس نے اسطو کی کتابوں کی شرحیں لکھنا شروع کیں، اس سے پہلے جو شرحیں اس نے لکھیں تھیں وہ مختصر تھیں، اب مطول شروع کا سلسلہ شروع کیا جو تنوع مضامین اور وسعت معلومات کے لحاظ سے بنظرِ پُر، ابن رشد کو بقنا علی شوق تھا، اسی قدر وہ کثیر الاشغال بھی تھا، اور ان گونا گون مشاغل میں تصنیف کا سلسلہ بھی جاری رہتا تھا، ایک طرف اس کے علمی کاموں کے لیے سکون و ماحی اور فراغت خاطر کی ضرورت تھی، دوسرے جانب دہبار کے تعلقات اور صنیعہ عدالت کی افسری کے باعث پریشان خیالی کے قیود میں مبتلا رہتا تھا، وہ خود چاہتا تھا کہ دنیا کے بکھیر و ن سے الگ ہو کر علمی زندگی بسر کرے، لیکن اس کی نوبت نہیں آتی تھی، وہ خود اپنی تصنیفات میں متعدد جگہ یہ شکایت کرتا ہے کہ اپنے کارِ منصبی سے بہت مجبور ہوں، جھکو اتنا وقت نہیں ملتا کہ تصنیف کے سلسلہ کو سکون خاطر کے ساتھ انجام دے سکوں، مجھ کی جو اس نے اختیار کیا ہے اس میں لکھا ہے کہ میں نے صرف اہم مطالبے لیے ہیں، میری حالت بالکل اس شخص کی سی ہے جس کے مکان میں چاروں طرف سے آگ لگ گئی ہو اور وہ پریشانی اور اضطراب کی حالت میں صرف مکان کی ضروری اور قیمتی اشیاء کو باہر نکال نکال کر بھینک رہا ہو، اپنے کارِ منصبی کو انجام دینے کی غرض سے مجھے سلطنت کے قریب و بعید مقامات کا دورہ کرنا پڑتا ہے، آج دار السلطنت مراکش میں ہوں تو کل قرطبہ میں اور پرسیوں پھر افریقہ میں، اسی طرح بار بار اضلاع سلطنت کے دورہ میں وقت گزر جاتا ہے، اور اسی دوران میں سلسلہ تصنیف بھی جاری رہتا ہے، جو اکثر اس پریشان

خیالی کی حالت میں مکمل اور اودھورا رہ جاتا ہے،

ششہ کے آغاز میں کتاب البیان اور کتاب الالہیات ساتھ ساتھ لکھنا شروع کی، اسی اثنا

میں بیمار ہو گیا، اور زیست کی امید نہیں رہی، اس خیال سے کتاب البیان کو چھوڑ کر کتاب الالہیات

کی تکمیل میں مصروف ہو گیا، کہ کتاب البیان کے ساتھ کہیں یہ بھی نہ رہ جائے، ششہ ۴۰ (ششہ ۶) میں

اس کو پھر مر کو آنا پڑا اور یہاں رسالہ جو ہر الگون De D. Solomon Ziauddin تمام ہوا

ششہ ۴۰ (ششہ ۶) میں وہ پھر اشبیلیہ واپس آیا اور یہاں علم کلام میں دور سارے کشف الادلہ اور

نصل المقال تصنیف کیے، چنانچہ ان رسالوں کے ایک قدیم قلمی نسخہ کے آخر میں یہ عبارت درج ہے،

ماکان الفراع منہ فی سنۃ خمس و سبعین و خمسۃ ، ششہ ۴۰ میں ابن الطفیل کی وفات

کی وجہ سے یوسف نے اس کو مراکش میں بلایا اور اپنا طبیب خاص مقرر کیا، اسی سال محمد بن نعیم قاضی

قرطبہ کے مرنے پر وہ قرطبہ کا قاضی القضاۃ مقرر ہوا، اب ایک طرف منصب طبابت کی بنا پر اس کو مراکش

میں قیام کرنا پڑا تھا، دوسری جانب وہ ساری مملکت کے صیغۂ عدالت کا افسر تھا، اور اس تعلق سے حکومت

کے تمام اضلاع کا دورہ کرتا تھا، یہ اس کی ترقی میں آخری منصب تھا، جس پر اس کے باپ دادا بھی پہلے فرائز

ہو چکے تھے اور جس کا وہ اپنی ابتدائی عمر سے اپنی لیاقت کی بنا پر حقدار تھا،

ششہ ۴۰ میں یوسف نے وفات پائی اور اس کا بیٹا یعقوب منصور تخت نشین ہوا، یہ نہایت عالم

وفاضل اور دیندار بادشاہ تھا، چوتھہ نماز جماعت کے ساتھ شہر کی مسجدوں میں ادا کرتا تھا، اس کے

زمانہ میں موحدین کی حکومت انتہائے عروج کو پہنچ گئی تھی، اس نے عیسائیوں کو کئی معرکوں میں شکستیں

دے کر اندلس کے بہت سے اضلاع واپس لے لیے تھے، یہاں تک کہ ادن کے دار الحکومت طلیطلہ تک

پہنچ گیا تھا، فقہ و حدیث میں اچھی خاصی مہارت رکھتا تھا، اس نے اپنے زمانہ کے فقہاء کو حکم دیا تھا کہ کسی

امام یا مجتہد کی تقلید نہ کریں بلکہ خود اپنے اجتہاد سے فیصلہ کریں، عدالتوں میں شروع فقہ کی پابندی اور مٹا دی گئی تھی، جو فیصلہ کیا جاتا تھا قرآن و حدیث اجماع و قیاس سے کیا جاتا تھا، چنانچہ ابن خلکان نے اس کے تذکرہ میں جہاں اس واقعہ کا ذکر کیا ہے لکھا ہے کہ ہمارے زمانہ میں مغرب سے جو علماء آئے، مثلاً ابو الخطاب بن وحید، ابو عمرو بن وحید، اور محی الدین بن عربی، وغیرہ سب کا یہی طریقہ تھا، یعنی کسی کی تقلید نہیں کرتے تھے۔

منصور نے جیسا کہ اس کی علم پر درسی سے توقع تھی، ابن رشد کی نہایت قدر دانی کی، اور اس کے عہد حکومت میں ابن رشد کی اتنی قدر و منزلت کی گئی جو اس سے پہلے کبھی اس کو حاصل نہیں ہوئی تھی، دنیوی ترقی کے آخری مناصب پر وہ یوسف ہی کے عہد میں پہنچ چکا تھا، لیکن اب ان مناصب کے علاوہ اس کو یعقوب منصور کی ندیمی کا بھی فخر حاصل ہوا، یعقوب منصور اکثر اس سے فرصت کے اوقات میں علمی مسائل پر بحث کیا کرتا تھا، اور اس کی بے تکلفی منصور کے ساتھ اتنی بڑھ گئی تھی کہ اکثر وہ سلسلہ گفتگو میں بے تکلفانہ ان الفاظ میں منصور کو مخاطب کرتا تھا کہ "اسمع یا اخي" یعنی "اے بھائی سنو"۔

آخر عمر میں ابن رشد اپنے وطن قرطبہ میں مقیم رہنے لگا تھا جہاں وہ اپنا سارا وقت علمی مشاغل میں گزارتا تھا۔ شہر میں یعقوب منصور کو جبکہ وہ ابن غانیہ کی بغاوت فرو کرنے میں مشغول تھا، وفتۃ اطلاق ملی کہ انصاری کی فوجیں اندلس میں سرگرم فساد میں اور مسلمانوں کی بے پناہ بستیوں کو لوٹ رہی ہیں، یہ سن کر وہ اندلس کی طرف لوٹ پڑا، قرطبہ پہنچ کر اس نے تین دن یہاں قیام کیا اور اس قلیل مدت قیام میں بے انتہا فوجیں جمع کر لیں، اس زمانہ میں ابن رشد ہمیں مقیم تھا، جب چلنے لگا تو ابن رشد کو دواعی ملاقات کے لئے

ملک ابن خلکان جلد دوم صفحہ ۲۴۰، ابن حمویہ جو اسی عہد میں اندلس آیا ہے بیان کرتا ہے کہ بادشاہ خود مجتہد ہے اور یہاں کے علماء اس کو ظاہر یہ فرقہ سے سمجھتے ہیں، اس نے ایک مجموعہ فتاویٰ مرتب کیا ہے جس میں اپنے اجتہادات ظہن کئے ہیں، ملک ابن رشد ریان صفحہ ۱۲۰ و طبقات الاطباء صفحہ ۱۱۰، ملک ابن خلکان جلد پنجم صفحہ ۱۲۵۔

طلب کیا، ابن ابی صبیحہ اس ملاقات کا حال رضی اللہ عنہ کی روایت سے حسب ذیل بیان کرتا ہے،

”منصور جب ۱۹۳ھ (۷۹۹ء) میں الفاسودہم پر حملہ کرنے کی غرض سے قرطبہ میں تیاریاں کرتا تھا

تو اس نے دواعی ملاقات کے لیے ابن رشد کو طلب کیا، دربار میں ابو محمد عبد الواحد کو بچہ رسوخ حاصل تھا،

وہ منصور کا داماد اور ندیم خاص تھا، اس کے بیٹے علی کو منصور نے افریقی گورنری دی تھی، دربار میں ابو

محمد عبد الواحد کی کرسی سیرے سیر پڑھی، لیکن اس روز منصور نے ابن رشد کو بلو کر عبد الواحد سے بھی اس کو

آگے بڑھایا، یعنی خاص اپنے پہلو میں اس کو جگہ دی، اور دیر تک بے تکلفانہ باتیں کرتا رہا، باہر اس کے

دشمنوں نے یہ خبر اڑا دی کہ منصور نے اس کے قتل کا حکم دیدیا ہے، طلبہ کی جماعت کثیر باہر منتظر تھی، یہ خبر سُنکر

سب پریشان ہو گئے، جب تھوڑی دیر کے بعد ابن رشد باہر آیا تو اس کے دوستوں نے اس قدر دھڑکن پر

اس کو مبارکباد دی، لیکن انجام میں حکیم نے بجائے اسکے کہ مسرت کا اظہار کرتا افسوس ظاہر کیا اور کہا کہ

یہ خوشی کا نہیں بلکہ رنج کا موقع ہے، کیونکہ دفتہ اس درجہ کا تقرب بُرے نتائج پیدا کرے گا۔“

چنانچہ یہ انتہائی تعجب اس کے حاسدوں اور دشمنوں سے دیکھا نہ گیا اور بقول رینان کے یہی تقرب اسکی

ہلاکت و بربادی کا باعث بن گیا، حاسدوں نے بادشاہ سے اس کی بیہوشی کی شکایتیں جن سے اودن کی

اصل غرض محض یہ تھی کہ ابن رشد بادشاہ کی نظروں سے گر جائے یا ہلاک کر ڈالا جائے، چنانچہ وہ اپنے مقصد میں

کامیاب ہو گئے، اور ابن رشد کی زندگی کے آخری چار سال نہایت فحاکت و ذلت کی حالت میں بسر ہوئے،

بادشاہ نے اس کو قرطبہ کے قریب بمقام لوسینا جلاوطن کر کے بھیج دیا، جہاں وہ غربت کی حالت میں

سُرخ کرتا رہا،



ابن رشد کی تباہی کے اسباب

شخصی حکومتوں کا نظام کچھ اس طرح کا ہوتا ہے کہ بادشاہ سے خون زدہ رہنے کے باعث باشندوں کو ہر دم یہ خیال رہتا ہے کہ اگر بادشاہ کی نظر عنایت پھر گئی تو اُسی وقت ہماری زندگی کا خاتمہ ہے، خاص کر جو لوگ شاہی دربار میں بار سوخ اور بادشاہ کے مقرب ہوتے ہیں اور ان کی جان تو ہر وقت سو لی پر رہتی ہے اور کسی وقت اور ان کو آرام نصیب نہیں ہوتا، خود بادشاہوں کی حالت یہ ہوتی ہے کہ وہ کسی اصول زندگی کے پابند نہیں ہوتے، ہر وقت سازشیوں کا جمع رہتا ہے، جو بادشاہ کی تلون مزاجی سے فائدہ اٹھا کر اپنے مطلب حاصل کیا کرتے ہیں، ان سازشیوں کو دین و دنیا کسی بات کی پروا نہیں ہوتی اور نہ ان کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ مذہب یا سلطنت کی حفاظت کی جائے بلکہ مذہب کی آڑ میں وہ محض اپنے دشمنوں کو زک دینا چاہتے ہیں، اور ایسی سازشیں پیدا کرتے ہیں کہ کوئی اجنبی شخص جو اندرونی معاملات سے واقف نہ ہو ہرگز یہ نہیں سمجھ سکتا کہ اس سازش کی اصل غرض کیا ہے، ابن رشد چونکہ اس حقیقت سے باخبر تھا، اس لیے اس نے اپنے دوستوں کو اس فوری تقرب پر اظہارِ سرت کرتے ہوئے دیکھ کر یہ جواب دیا کہ ”یہ خوشی کا نہیں بلکہ رنج کا موقع ہے، کیونکہ دفعتاً اس درجہ کا تقرب بڑے نتائج پیدا کرے گا۔“

یعقوب منصور کی کیا خصوصیت ہے، عموماً سلاطین اسلام نے اپنے عہد کے یگانہ روزگار فضلا کے قتل سے اپنے ہاتھ رنگیں کیے ہیں، منصور عباسی نے ابو مسلم خراسانی اور سلمۃ ابن اخطال کو قتل کیا، ہارون نے برآمدہ کے قتل سے اپنے ہاتھ رنگے، مامون نے اپنے باپ کے نقش قدم پر چکر حسن بن سهل بن زنجب کے خاندان کو مٹایا، ابن رشد جو اہل علم کی مجلس کا رکن اعظم تھا، زمانہ کی سفاکیوں سے کیون کر بچ سکتا تھا، چنانچہ اس کا بھی وقت آگیا، اور اندلس کے مایہ ناز فلسفی کو، جو اپنے ملک میں دماغی ترقی کا علمبردار تھا،

یعقوب منصور نے جو عدل و انصاف کا پیکر مجسم مشہور تھا، برباد کر کے اپنے اسلات کے پہلو میں جگہ حاصل کی
ابن رشد کی تباہی ادب و بادی چونکہ ایک حیرت انگیز واقعہ ہے، اس لئے مؤرخین نے اس کے
اسباب کی تحقیق میں بہت جدوجہد کی ہے، اور مختلف مؤرخوں نے مختلف اسباب بتائے ہیں،

(۱) ایک روایت یہ ہے کہ یعقوب کا بھائی ابو یحییٰ جو قرطبہ کا گورنر تھا اس کے ساتھ ابن رشد
بہت میل جول رکھتا تھا، شاید یہ وجہ ہو کہ ابن رشد ابو یحییٰ کے ساتھ یعقوب سے بھی زیادہ بے تکلفی کا
اظہار کرنے لگا ہو، اور یہ بات یعقوب کو ناگوار ہوئی ہو، یا یہ وجہ ہو کہ یعقوب ابو یحییٰ سے ہذا راض تھا اور
اس بنا پر یہ نہیں چاہتا تھا کہ اس کا کوئی مقرب خاص ابو یحییٰ سے میل جول پیدا کرے، بہر حال یہ ہم
روایت انصاری کی ہے،

(۲) دوسری روایت یہ ہے کہ ابن رشد نے ارسطو کی کتاب الحیوانات کی جو شرح لکھی دسین
زرافہ کے ذکر میں لکھا کہ میں نے اس جانور کو بادشاہ بربر نے منصور کے ہاں دیکھا ہے، یہ معمولی طریقہ
خطاب منصور کی صریحی تو ہیں تھی،

یہ قاضی ابو مروان الباجی اور انصاری کی متفقہ روایت ہے، انصاری کے الفاظ
حسب ذیل ہیں،

یقال ان من اسباب نکتۃ ان قال فی کتاب الجیمان لہ و "أیت الزرافہ عند ملک البربر" وان ذالک وجد بخطہ فاوقف علیہ المنصور فہم بسفلک دملہ

ابن رشد کی بربادی کا ایک یہ سبب بیان کیا جاتا ہے کہ
اس نے اپنی کتاب حیوانات میں زرافہ کے ذکر میں لکھا،
کہ میں نے اس جانور کو بادشاہ بربر کے یہاں دیکھا ہے، عبارت
خود اس کے ہاتھ کی لکھی ہوئی تھی، منصور کو جب اسکی اطلاع
دی گئی تو وہ ابن رشد کے قتل پر آمادہ ہو گیا،

لہ "ابن رشد" ریتان صفحہ ۳۳، طبقات الاطباء صفحہ ۳۳، ابن انصاری کی کتاب نہیں دیکھی، ریتان نے اپنی کتاب کے (تبعیہ صفحہ ۳۳)

منصور کو یہ جملہ اثناء ناگوار ہوا کہ ہر چند ابن رشد کے جانب سے معذرت بھی کے گئی، تاہم منصور کا غصہ
و میمانہ ہوا انصاری کتاب ہے :-

فوافق ان كان بالمجلس صدیقة
ابن عبد الله الاصولی وکان
قد جری فی مجلس المنصور منع
العمل بالشهادة علی الحق
فقال منعت الشهادة علی الحق
فی الدین والدردہم وتجنیزها
فی قتل المسلم ثم قال ان ابن
رشد قد کتب و قد رأیت
الزرافه عند ملک البرین
فاستحسن ذالک فی العاقت
واسرها المنصور فی نفسه

”جس صحبت میں منصور کو یہ اطلاع دی گئی تھی اس میں
ابن رشد کا دوست ابو عبد اللہ اصولی (جو اسکے ساتھ ہند کو
جلا وطن کیا گیا) بھی موجود تھا اور اس سے پہلے اس صحبت
میں یہ بحث ہو چکی تھی کہ حق کے خلاف جو شہادت پیش کی جائے
اوس پر عمل کرنے سے ممانعت کر دی جائے تو اس پر ابو عبد اللہ
اصولی بول اٹھا کہ درپہ کے لئے حق کے خلاف شہادت
دینے سے قور کا جانا ہو، مگر ایک مسلمان کے قتل کے معاملہ میں
ہر شہادت قبول کر لی جاتی ہو، اس کے بعد اوس نے کہا کہ
ابن رشد پر غلط اتہام لگایا گیا ہو، اوس نے اصل میں یہ
لکھا ہو کہ میں اس جانور کو دونوں بدون (یعنی افریقہ و اندلس)
کے بادشاہ کے بیان دیکھا ہے، ابو عبد اللہ اصولی کی یہ
بحث اس وقت پسند کی گئی اور منصور اپنی کدورت
چھپا گیا“

منصور کو ابو عبد اللہ کی یہ بیجا مدخلت بھی ناگوار ہوئی، اس وقت تو خاموش ہو گیا، لیکن اسکے بعد جب
بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ) ہندس میں انصاری کی غیر مطبوعہ عبارتیں درج کر دی ہیں، فرج النون ڈیڑھ اچامتہ نے عربی میں جو ابن شد کا تذکرہ
لکھا ہو اس میں بھی انصاری کی عبارتیں یکجا کر دی ہیں، بدقسمتی سے رینان کے انگریزی مترجم نے کتاب کے چند کسوں میں تصحیح کو حذف کر دیا، میں نے انصاری
کی علیہ عبارتیں فرج النون سے نقل کی ہیں کہ وہی ذریعہ سے ابن رشد کا یہ غیر مطبوعہ تذکرہ جز طبع میں آ جاوے،

ابن رشد کو گرفتار کیا، تو اس کے ساتھ ابو عبد اللہ اصولی کو بھی گرفتار کر کے جلا وطن کر دیا،

یہ روایت اسیلے قرین قیاس معلوم ہوتی ہے کہ منصور باطیع نہایت غرض پسند بادشاہ تھا، اہل یورپ نے بیت المقدس کو جب مسلمانوں کے ہاتھوں سے چھین لیا، تو صلاح الدین نے منصور کے پاس تمام کے ایک رئیس ابن منقذ کو یہ پیام دیکر بھیجا کہ یہ اسلام کی حمایت کا وقت ہے، منصور ہر طرح مدد دینے کے قابل تھا اور اعانت کرنا بھی چاہتا تھا، لیکن اپنی بات پر برہم ہو گیا کہ صلاح الدین نے خط میں اس کو امیر المومنین کے لقب سے مخاطب نہیں کیا تھا،

صلاح الدین کا تو صرف یہ تصور تھا کہ اس نے منصور کو تمام دنیا کا امیر المومنین نہیں مانا، ابن رشد نے یہ غضب کیا کہ منصور کو صرف بربر بادشاہ کے لقب سے یاد کیا، اس سے بڑھ کر منصور کی کیا اہانت ہو سکتی تھی، اس پر طرہ یہ ہوا کہ ابو عبد اللہ نے ابن رشد کی جانب سے ایک عذر رنگ تراشا، چنانچہ خود بھی ابن رشد کے ساتھ لپیٹ میں آ گیا،

(۳) تیسری روایت انصاری کی یہ ہے کہ فلسفہ میں انہماک رکھنے کے باعث بعض اوقات ابن رشد کی زبان سے آزادانہ کلمات نکلتے تھے اور یہ بات عوام الناس کو ناگوار گذرتی تھی، اس وقت لوگ عہدہ کی وجہ سے خاموش ہو جاتے تھے، لیکن جب ناگواری زیادہ بڑھی تو یہ شکایتیں بادشاہ کے کانون تک پہنچنے لگیں، انصاری کہتا ہے :-

حدثني الشيخ ابو الحسن الرعيني قال	ابو الحسن رضى عنه نے مجھ سے بیان کیا کہ ان کے شیخ ابو محمد عبد اللہ
وكان قد اتصل شيخه ابو محمد عبد الكي	سے ابن رشد کے ساتھ اس کے زمانہ بغاوت قرطبہ میں بہت
بابن رشد المتفلسف ايام قضاة	میل جول تھا اور وہ اکثر اس کے پاس آجا جاتا کرتے تھے،
بقرطبة وحظي عند فاستكتبه	ایک بار صحبت میں ابن رشد کا اور اس کی دینداری کا

واستقضاہ وحدثنی وقد جرى
 ذکر هذا المتفلسف وماله من
 الطوام في محادة الشريعة فقال
 ان هذا الذي ينسب اليه ما كان
 يظهر عليه وما كنت آخذ عليه فلتة
 الا وحدة وهي غظمي الفلتات وذاك
 حين شاع في الشرق والاندلس
 على السنة المنجزة ان رجعا عاينة تهب
 في يوم كذا او كذا وفي تلك المدة
 تهلك الناس واستفاض الكحى اشتد جمع الناس
 واتخذوا الخيل والافاق تحت الارض تقايا
 لهذه الريح ولما انتشر الحديث بها وطبق البلاد استمد
 والى قربة طلبتها وفاوهم في ذالك دينهم ابن
 رشد وهو القاضي بقربة يومئذ وابن بند
 في شان هذه الريح من جهة الطبيعة وتأثيرها
 الكواكب قال شيخنا ابو محمد عبد الكبير وكنت
 فقلت في اثناء للفاضة ان صح امر هذا الريح في
 ثمانية الريح التي اهلك الله تعالى بها قوم
 عاد اذ لم تعلم يوم بعد ما يعلم هلاكها قال ...

ذکر آیا و انھوں نے بیان کیا کہ ابن رشد کے متعلق جو کچھ
 مشہور ہو رہا ہے اس پر اپنے دینی حیثیت سے کبھی اس کے
 اقوال و افعال میں کوئی بات گرفت کی نہیں پائی البتہ
 اس کی زبان سے ایک بار ایک سخت کلمہ نکل گیا تھا، ادا تم
 یہ ہوا کہ ایک مرتبہ آندلس میں بخمخون نے مشہور کیا کہ ظان
 ظان روز ہوا کہ ایک طوفان آیا گا، جس سے تمام انسان
 مرجع ہونگے، لوگ اس خبر کو سنکر پریشان ہو گئے، اور غارت
 اور تہ خانوں میں پناہ ڈھونڈنے کا انتظام کرنے لگے،
 جب اس خبر کو زیادہ شہرت ہوئی اور لوگوں کی پریشانی
 زیادہ بڑھی تو والی قربة نے اس کے متعلق مشورہ
 کی غرض سے قربة کے اعیان کو جمع کیا، جس میں ابن رشد
 اور ابن بند دو بھی تھے، ابو محمد عبد الکبیر بیان کرتے
 ہیں کہ میں بھی اس موقع پر موجود تھا، میں نے ابن رشد
 سے مخاطب ہو کر کہا کہ اگر پیشینگوئی صحیح کلی تو یہ دوسرا
 طوفان ہوگا، کیونکہ قوم عاد کے بعد اس قسم کا طوفان
 کبھی نہیں سنا گیا، اس پر ابن رشد نے اختیار جھلا کر
 بولا کہ خدا کی قسم قوم عاد کا وجود ہی ثابت نہیں، طوفان
 کا کیا ذکر ہے، اس پر تمام لوگ سخت حیرت زدہ ہو گئے
 اور ان کلمات نے جو صریح کفر اور تکذیب قرآن پر

صحیح الکفر والتکذیب لجاہات بہ آیات القرآن ۱؎ دلالت کرتے تھے لوگوں کو اس سے بدین کر دیا۔

(۴) قاضی ابو مروان الباجی کی روایت یہ ہے کہ ابن رشد کی عادت تھی کہ جب دربار میں منصور سے کسی علمی مسئلہ پر بحث کرتا تھا، تو منصور کو ”برادر من“ مگر خطاب کرتا تھا،

(۵) شمس الدین ذہبی کی روایت یہ ہے کہ ابن رشد کی بعض کتابوں میں کفر کی باتیں لکھی ہوئی تھیں، وہ لوگوں نے منصور کے سامنے پیش کیں، چنانچہ ذہبی کہتے ہیں:۔

ثم ان قوما ممن ينادون بقربطية ويديعون
معهم الكفاءة في البيت والحشمة سعوا به
عند ابى يعقوب المنصور بان اخذوا
بعض تلك التلاخيص فوجدوا فيه بخطه
حاكيا عن بعض الفلاسفة ”قد ظهر ان الزهرة
احد الالمة“ فاوقفوا ابى يعقوب على هذا
فاستدعاه لمحضرمين الكتاب بقربطية وقال لا خطك
هذا فانكر فقال ابو يعقوب لعن الله كاتبه
امر المحاضرين بلعنتم امر باخراجهم مهانا ۲؎

”پھر بعض لوگوں نے جو قریطہ میں ذمی وجاہت تھے
یعقوب منصور کی خدمت میں ابن رشد کی بعض تلخیصات
کتاب ارسطو کو لا کر پیش کیا جن میں یہ لکھا ہوا تھا کہ زہرہ
ایک دیہی ہے“ منصور نے یہ عبارت دیکھ کر اعیان شہر کو
جمع کیا اور مجمع عام میں ابن رشد کو بلا کر اس سے
پوچھا کہ یہ عبارت تم نے لکھی ہے؟ اس نے انکار کیا
اس کے بعد منصور نے اس عبارت لکھنے والے کو
بڑا بھلا کہا اور اس کے ساتھ مجمع نے بھی اُس پر لعنت
بھیجی، اس کے بعد ابن رشد کو ذلت کے ساتھ نکال دیا،

حقیقت یہ ہے کہ مؤرخین کی یہ جتنی روایتیں ہیں ادون میں سے کوئی ابن رشد کی تباہی کا اصلی سبب نہیں ہے،
یہ اصل میں وہ واقعات ہیں جو ابن رشد کی تباہی کے وقت پیش آئے، ان روایتوں سے صحت اتنا

۱؎ ابن رشد و فلسفہ ”فرح النطن، ۳ طبقات الاطباء ص ۷۷، ۲؎ ذہبی نے کتاب التبر میں یعقوب منصور کے تذکرہ میں یہ
واقعات تحریر کیے ہیں، ریتان نے ذہبی کے اس ٹکڑے کو بھی اپنی کتاب میں بحسنہ مدح کر دیا تھا، لیکن انگریزی مترجم کے عیاں کے
اصلاح کی بدولت میں نے ٹوٹے پھوٹے جملے فرح النطن سے نقل کیے ہیں،

پتہ چلتا ہو کہ منصور نے ابن رشد کے ساتھ کیا برتاؤ کیا، لیکن یہ پتہ نہیں چلتا کہ منصور کے اس طرز عمل کے حقیقی اسباب کیا تھے،

اصل میں ابن رشد کی تباہی کا باعث صرف یہ تھا کہ وہ دن رات فلسفہ میں مشغول رہتا تھا۔ اور اس بارے میں عوام الناس کی برہمی کی بالکل پروا نہیں کرتا تھا، یہاں تک کہ اکثر اس کی زبان سے آزادانہ کلمات بھی نکل جاتے تھے، مسلمان مؤرخین عام طور پر اس بات میں متفق ہیں کہ ابن رشد کی بربادی کا سبب اس کا فلسفہ میں انہماک اور منصور کا مذہبی تعصب تھا، اور ظاہر حالات بھی اسی کے مقتضی ہیں، کیونکہ ابن رشد پر جو فرد قرار دیا جرم لگائی گئی تھی وہ اتحاد اور بیدینی تھی، اور چونکہ یہ حیرت خیز واقعہ تھا جس پر ابن رشد کے معصرون میں سنسنی پھیل گئی تھی، اسلئے لوگ اصلی حقیقت دریافت کرنے سے یقیناً گریز کرتے ہوئے گئے، بہر حال جو پراگندہ واقعات تاریخوں میں ملتے ہیں ان سے اس دہشت آمیز احساس کا پتہ چلتا ہے جو اس وقت کے لوگوں میں ان واقعات سے پیدا ہو گیا تھا،

ابن رشد کی تباہی کے واقعات پر گہری نظر ڈالنے سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ یقیناً وہ کسی ایسے سبب کا نتیجہ نہیں ہیں جیسے ہم کو بتائے گئے ہیں، اتنی بڑی شورش کا محض اتنی بات پر پیدا ہو جانا کہ ابن رشد نے بادشاہ کو ملک البربر جیسے حقارت آمیز خطاب سے مخاطب کیا تھا، یا وہ بات حیت میں اپنے منصب سے تجاوز کر جاتا تھا، یا اس کی زبان سے کسی خاص موقع پر کوئی فقرہ نکل گیا تھا، اس نے اپنی کسی کتاب میں زہرہ کے مبدوء ہونے کے متعلق قدامدار کا کوئی فقرہ نقل کر دیا تھا، بالکل خلاف قیاس ہو، حقیقت میں ان واقعات کا سرا اس عام اور بڑی شورش سے جا کر ملتا ہے جو چھٹی صدی ہجری میں فلسفہ کے برخلاف تمام دنیائے اسلام میں پھیلی ہوئی تھی، دنیائے اسلام اس وقت اضطراب کی حالت میں مبتلا تھی، ایک طرف مسلمانوں کی دنیوی شان و شوکت پر پیہم حملے ہو رہے تھے، دوسری

جانب علمی دنیا میں ایک سخت انقلاب برپا تھا اور فلسفہ کی طاقت کو ٹاکر علماء برسرِ اقتدار آگئے تھے، اسلام دیگر ادیان کے مانند اپنے پیروں سے صرف اس بات کا خواستگار ہے کہ وہ اس کے بتائے ہوئے عقائد پر سچے دل سے ایمان لائیں اور اس کے بتائے ہوئے اعمال پر خلوص نیت کے ساتھ عمل کریں، اس کے علاوہ اپنے پیروں سے وہ اور کچھ نہیں چاہتا، سائنس جن باتوں کی تعلیم دیتا ہوا دن پر یقین کرنے یا نہ کرنے سے اسلام کو کوئی سروکار نہیں، ہاں البتہ سائنس کی تعلیمات پر یقین کرنے سے اگر اسلام کے کسی عقیدہ یا عمل میں کوئی رخنہ پیدا ہوگا تو اس وقت یقیناً سائنس اور اسلام میں پرفاش پیدا ہوگی، لیکن اگر سائنس ان باتوں سے غرض نہ رکھے جو مذہبی تعلیمات میں بجا رخنہ پیدا کرتی ہیں، تو اسلام کو اس سے کوئی سروکار نہیں کہ اس کی تعلیمات کے ساتھ ساتھ سائنس کی تعلیمات پر بھی لوگ یقین رکھتے ہیں یا نہیں، لیکن بد قسمتی سے اسلام میں جس راہ سے فلسفہ اور سائنس کا فتنہ پیدا ہوا وہ اتحاد اور میدنی کے خطروں سے پر تھی، فلسفہ یونان وغیرہ کے مترجمین کے علاوہ ایک گروہ ایسا پیدا ہو گیا تھا، جو فلسفہ کے فلاطول کو صحیح مانکر اسلامی تعلیمات میں ٹھوک شہات پیدا کرتا تھا، عجم میں ایسے فرقتے بھی موجود تھے جو فلسفہ کی راہ سے مزدک اور زردشت کے مٹے ہوئے مذاہب زندہ کرنا چاہتے تھے، عباسی خلفاء اگرچہ عرب اور قرشی الاصل تھے، لیکن ادن کی ساری جاہ و شہرت عجمیوں کے دم سے تھی، جنہوں نے اپنا خون پانی ایک کر کے عباسیوں کو حکومت دلائی تھی، عباسی خلفاء اپنی حکومت کا یہ رنگ دیکھ کر پہلے ہی سے یہ سمجھ گئے تھے کہ ادن کی حکومت کی بنیاد ریت کے ذروں پر ہے، مختلف فرقوں کی لگاتار پیدائش کے باعث یہ ناممکن ہے کہ ان فرقوں میں مذہبی اتحاد قائم کر کے حکومت کو مستحکم کیا جائے، اس بنا پر ادن کو یہ خیال پیدا کہ حکومت کو مستحکم کرنے کی صورت بجز اس کے کچھ نہیں ہے کہ ان مختلف فرقوں کو مذہب کے علاوہ کسی اور رشتہ میں اس طرح باہم مربوط کر دیا جائے کہ ادن سب کی غرضیں ایک مرکز پر آجائیں اور حکومت کو بھی اسی مرکز پر لا کر قائم کر دیا جائے، چنانچہ اس کی تدبیر انھوں نے

یہ اختیار کی کہ عرب کی قدیم سادگی ترک کر کے وہ علوم و فنون کے مربی بن گئے، ملک میں ایسی درسگاہیں موجود تھیں جو اس انقلاب کی پیدائش میں مسین ہو سکتی تھیں، یہودیون اور نسٹوری فرتے کے عیسائیوں کے متعدد مدارس ملک میں پھیلے ہوئے تھے، جان ارسطو اور افلاطون نیز دیگر شاہین ارسطو کی تصنیفات شامی یا عبرانی زبانوں کے ترجموں کے ذریعہ سے پڑھی پڑھائی جاتی تھیں، عباسیوں کی یہ تدبیر وقتی طور پر کارگر ثابت ہوئی اور ملک میں ایک علمی انقلاب پیدا ہو گیا، لیکن چونکہ فلسفہ اور سائنس کی کتابیں امرار اور خلفاء کی طاقت کے زور پر ملک میں اشاعت پذیر نہ ہوئی تھیں، اور ان فنون کی گرم بازاری صرف خلفاء کے دم سے تھی، اس بنا پر عوام الناس کا طبقہ جو محدثین کے زیر اثر اور مذہب کا سختی کے ساتھ پابند تھا اس پر فلسفہ کا کچھ زور نہ چلا، مامون الرشید نے ہر چند یہ کوشش کی کہ طبقہ عوام بھی مذہب کے سید سے اصول چھوڑ کر عقلی تک بندیوں پر ایمان لے آئے، لیکن یہ مامون کے بس کی بات نہ تھی، چنانچہ اس میں اس کو ناکامی ہوئی، اور عباسیوں کی کوششیں دیر پا نہ رہ سکیں،

عوام الناس کی طاقت تھوڑے عرصہ کے اندر پھر ایک مرکز پر مجتمع ہو گئی، اعتزال جو فلسفہ کی جائے پناہ تھا اس کی تک بندیوں اور عقلی گورکھ و حسدوں کی بدولت علماء میں سرسگی پیدا ہو گئی تھی، امام ابو الحسن اشعری نے یہ سرسبکی رنج کر کے اعتزال اور فلسفہ پر ہر چار طوط سے حملوں کی بوچھاڑ کر دی، فلسفہ اس وقت محض عقلی تک بندیوں کا نام تھا، نتیجہ یہ ہوا کہ پہلے ہی حملہ میں فلسفہ کے پرچے پرچے اڑ گئے، صلاح الدین جب مصر میں سریر آرائے حکومت ہوا ہے تو اس نے بدعات کا قلع و قمع کر کے اشعریت کو رواج دیا جو اس وقت عام طور پر ملائے اسلام میں مقبول ہو چکی تھی،

غرض قبل کی صدیوں میں فلسفہ کا جو اثر دنیا نے اسلام پر چھایا ہوا تھا چھٹی صدی ہجری میں

اس کا عشرِ عشر بھی باقی نہ رہا تھا، ابن رشد کے بیشتر اہم غزالی بندہ اور کے مدرسہ نظامیہ میں بیٹھکر فلسفہ کی جان توڑ تردید کر چکے تھے اور اون کی تہافت الفلاسفہ چار دانگ عالم میں مقبولیت حاصل کر رہی تھی، ملک میں چاروں طرف یہ خبریں برا بھیل رہی تھیں کہ آج فلاں مقام پر فلسفہ کی کتابیں نذر آتش کی گئیں، آج فلاں فلسفی کا اثاثہ کتب برباد کیا گیا، آج فلاں فلسفی کو حکومت کے عہدے سے معذور کر دیا گیا، غرض فلسفہ چاروں طرف سے مصائب کا شکار بنا ہوا تھا،

چنانچہ ۱۱۵۰ھ میں خلیفہ مستنجد کے حکم سے بغداد میں ایک مشہور قاضی کا کتب خانہ اس بنا پر برباد کیا گیا کہ اس میں فلسفہ کی کتابیں خاص کر ابن سینا کی تصنیفات اور رسائل اخوان الصفا کی جلدیں موجود تھیں، شیخ عبد القادر جیلانی مشہور صاحب سلسلہ کے بیٹے ارکن عبدالسلام ایک صوفی نش اور فلسفیانہ مذاق کے بزرگ تھے، اور اپنے مذاق کی کتابیں بھی سیدہ کی تھیں، دشمنوں نے یہ مشہور کر دیا کہ یہ بیدین ہیں اور صفات باری کے منکر ہیں، یہ الزام اس زمانہ میں بہت سخت تھا، کیونکہ مذہب تعطل معتزلہ اور باطنیہ کی وجہ سے بدنام تھا جس شخص پر تعطل کا الزام قائم ہوتا وہ معتزلی سمجھا جاتا تھا یا باطنی اور یہ دونوں فرقے اس زمانہ میں کفر کا سرچشمہ خیال کیے جاتے تھے، چنانچہ یہ بیچارے بھی اسی الزام میں دھریے گئے، اور اون کی کتابوں کی جانچ شروع ہوئی، ان کے ہاں فلسفہ کی گمراہ کن کتابوں کا انبار لگا تھا، فرد قرار داد جرم ثابت ہو گئی، خلیفہ ناصر نے حکم دیا کہ بمقام رجبہ ان کتابوں کا ڈمیر لگا کر اس میں آگ لگا دی جائے، ابن المارستانہ جو شاہی اسپتال کے طبیب اور مشہور محدث تھے اس خدمت پر مامور ہوئے کہ اپنے سامنے ان کتابوں کو نذر آتش کریں، یہ بہت بڑے خطیب تھے اور مشہور خطیب عکرمی سے اصلاح لیتے تھے، ایک بڑا ممبر ان کے لیے مہیا کیا گیا، اور اس پر بیٹھکر اونہوں و غلط کہنا شروع کیا، و غطین عبدالسلام کو بہت بڑا ہلکا کیا اور فلسفہ کی کتابوں کی سجدہ مذمت کی،

یہودی حکیم یوسف سبتی کا بیان ہے کہ میں اُس وقت تجارت کے سلسلہ میں بغداد آیا ہوا تھا، چنانچہ اس رسم کتب سوزی کا تماشہ دیکھنے کی غرض سے میں بھی باہر نکلا، مینے خود اپنی آنکھ سے دیکھا کہ ابن اہیثم کی علم ہیئت کی ایک تصنیف ابن المارستانیہ کے ہاتھ میں ہے جسے وہ چاروں طرف گھما کر جمع کو دکھا رہے ہیں اور یہ کہتے جاتے ہیں کہ ”اے لوگو! یہی کتاب کفر کا سرچشمہ ہے“ یہی کتاب فتنہ کا باعث ہے یہ لکھ کر ادھون نے کتاب کے ٹکڑے ٹکڑے کر کے اسے آگ میں جھونک دیا، یوسف کہتا ہے کہ ابن المارستانیہ کے ان جملوں پر مجھے بید غصہ آیا اور میں نے دل میں کہا کہ یہ شخص پرلے درجہ کا جاہل ہے، علم ہیئت کو کفر سے کیا واسطہ، یہ علم تو ایمان کو اور ترقی دیتا ہے، اس رسم کے ختم ہونے کے بعد عبدالسلام قید خانہ میں ڈال دیے گئے اندلس کی حالت مشرق سے بھی زیادہ اس بارے میں بدتر تھی، یہاں مدت سے عوام الناس کے گرد وہین فلسفہ کے خلاف برہمی چلی آرہی تھی، یہاں تک کہ کھلے بندوں فلسفہ کا درس دینا مشکل تھا، معمولی معمولی باتوں پر یہاں عوام بھڑک اٹھتے تھے اور نسا و پر آمادہ ہو جاتے تھے، بربر سی قبیلوں کی مشہور خانہ جنگی کے زمانہ میں ان لوگوں نے کتب خانوں کو خوب لوٹا تھا، خود ابن باجہ جو گویا ہمیشہ بادشاہوں کی سرپرستی میں رہتا تھا، اس کو لوگوں نے ایک مدت تک قید رکھا، اور لیون افریقی کی روایت کے بموجب ابن رشد کے باپ نے جو اندون قرطبہ کا قاضی تھا، اس کی سفارش کی تب لوگوں نے ہزار خرابی اس کو چھوڑا اور نہ شاید وہ قید خانہ ہی میں رہی دار البقا ہوتا، ابن داسب ایشیلی کا یہ قصہ ہم پہلے باب میں بیان کر چکے ہیں کہ لوگوں نے اوس کو اس بات پر مجبور کیا کہ وہ محض فلسفہ کے چند موٹے سائل پر درس دیا کرے، ورنہ اوس کی جان کی خیریت نہیں، چنانچہ بیچارے نے جان کے خون سے اپنے دوستوں کو عام مجالس میں فلسفیانہ مسائل پر بحث و مباحثہ کرنے سے روک دیا، اور خود بھی حتی الامکان اس سے محترز رہنے لگا،

اس کے علاوہ ابن رشد نے موحدین کے دور حکومت میں نشوونما حاصل کیا تھا، اس سلسلہ کے اکثر تاجدار گو فلسفہ کے سرپرست ہوئے ہیں، تاہم خود سلطنت کی بنیاد مذہب کی سطح پر قائم کی گئی تھی، اس سلسلہ کا بانی محمد بن قسطلانی امامت و ہدایت کا مدعی تھا، اور اسی حیثیت سے اس نے سلطنت کی بنیاد مستحکم کی تھی، حکومت کا صدر مقام مراکش تھا، جو جاہل بدوؤں کا گویا منبع تھا، اور جہاں ہر طرف بدویت اور سادہ عربیت کے آثار نظر آتے تھے، فوجی اور ملکی ارکان ٹھیک مذہبی خیال کے لوگ تھے، سلطنت کی ملکی قوت محض اس بات پر موقوف تھی کہ مذہبی جوش کو ترقی دیا جائے، عیسائیوں نے اسپین کے اکثر حصے واپس لے لئے تھے، ادن کے مقابلہ میں صرف مذہبی جوش کی قوت سے عہدہ برآئی ہو سکتی تھی، اور منصور نے جو اس سلسلہ کا تیسرا تاجدار تھا اسی قوت سے کام لیکر عیسائیوں پر عظیم الشان فتوحات حاصل کی تھیں، ان حالات کا لازمی نتیجہ تھا کہ دربار نقباء اور محدثین کے ہاتھ میں تھا، اور تمام ملک میں انہیں کے خیالات چھانگے تھے، اور گو منصور خود بھی فلسفہ پرست تھا، تاہم وہ اپنی حکومت کی حقیقی بنیاد سے بھی بے خبر نہ تھا۔

ان واقعات کے ہوتے ہوئے ابن رشد نے فلسفہ پر توجہ کی، اور اس طرح کہ ارسطو کو اپنا امام اور پیشوا بنایا، اس کی تمام تصنیفات کی تہذیب و ترتیب کی ادن پر شرحیں لکھیں، اور بہت سے مسائل کی جو جہور اسلام کے خلاف تھے حمایت کی، ادن میں ایک سلسلہ یہ بھی تھا کہ افلاک ازلی ہیں خدا نے ان کو نہیں پیدا کیا، بلکہ خدا صرف اون کی حرکت کا خالق ہے، نیز حشر و جزا و تنزا کا انکار کیا اور یہ ثابت کیا کہ انزلہ کی رو میں فانی ہیں اور دوبارہ میدان حشر میں ان کا آنا محال ہے، ابن رشد نے صرف یہ نہیں کیا کہ فلسفہ میں تصنیف و تالیف کی بلکہ اس کے ساتھ یہ بھی دعویٰ کیا کہ اسلامی عقاید کی صحیح تشریح وہی ہے، جو ارسطو کے مسائل کے موافق ہے، اس سے بڑھ کر کہ اشاعرہ کے خیالات کو نہایت زور و شور کے ساتھ باطل کیا اور ثابت کیا کہ یہ عقاید عقل اور نقل دونوں کے خلاف ہیں۔

اس موقع پر یہ محاذ رکھنا چاہیے کہ موحدین خود اشعری تھے اور انہوں نے اس مذہب کو

شاہی مذہب قرار دیا تھا، ابن رشد نے اس سے زیادہ غضب یہ کیا کہ امام غزالی کی تہافت الفلاسفہ کا رد لکھا اور اس کتاب میں اکثر جگہ امام صاحب کی شان میں گستاخانہ کلمات استعمال کیے، حالانکہ غزالی موحدین کے پیشوا اور استاد تھے، محمد بن تومرت نے ان سے مدتوں فیض حاصل کیا تھا، اور ان کا تعلق اور محمد بن تومرت موحدین کا امام اور ادن کی سلطنت کا بانی تھا۔

”فلسفہ کا رنگ ابن رشد پر اس قدر غالب آگیا تھا کہ بے اختیار اوس کی زبان سے بعض اوقات ایسے الفاظ نکل جاتے تھے جو عام عقائد کے خلاف تھے، حالانکہ وہی خود اس اصول کا بانی تھا کہ عوام کو اچھے اور پیچیدہ عقائد کی تلقین نہ کرنا چاہیئے، گو اوس کی سیرت اور عام چال چلن میں کوئی بات قابل گرفت نہ تھی، وہ بخوشہ نماز با وضو جماعت کے ساتھ ادا کرتا تھا، ابو محمد عبد الکبر کا بیان ہے کہ وہ ہر نماز کے وقت تازہ وضو کرتا تھا، لیکن بعض اوقات بے اختیار سی کی حالت میں جھلا کر کچھ کہہ اٹھتا تھا، چنانچہ طوفان والا واقعہ جس کو انفاری نے ابو محمد عبد الکبر سے روایت کیا ہے ہم بیان کر چکے ہیں، ابن رشد کی زبان یہ کلمات جمع عام میں نکلے تھے، خیال تو کرو جس ملک میں تعصب مذہبی کی یہ حالت ہو کہ محض فلسفہ میں انہماک رکھنا کفر کا موجب خیال کیا جاتا ہو، اور عوام الناس جس کسی کو فلسفہ میں مشغول دیکھتے ہوں اوس کو بلا طعوت کے چارہ کار کے مستعدی ہونے کے، خود ہی قتل کر ڈالتے ہوں، وہاں ابن رشد کس کلمات نے کیا غضب نہ ڈھایا ہوگا، یہ ابن رشد کی خوش قسمتی تھی کہ اوسی وقت وہ قتل نہیں کر ڈالا گیا۔“

ابن رشد کی یہ تمام باتیں اگر اوسکی ذات تک محدود رہیں تو چند ان شورش منوٹی، لیکن وہ قاضی القضاۃ تھا، فقیہ تھا، طبیب تھا، اور یہ سب تعلقات اس قسم کے تھے کہ اس کے معتقدات و خیالات تمام ملک میں پھیل جاتے تھے، ان واقعات کا نتیجہ یہ ہوا کہ تمام ملک میں ایک آگ سی لگ گئی، ابن رشد جن لوگوں کو حسد تھا ادن کو اس موقع سے بڑھ کر اور کونسا موقع دستیاب ہو سکتا تھا، ان لوگوں نے اس آگ کو اور بڑھا دیا، نوبت یہاں تک پہنچی کہ اگر منصور علانیہ ابن رشد سے باز پرس نہ کرتا تو

لوگ خود منصور سے بدظن ہو جاتے، چنانچہ منصور نے آخر کار دہی کیا جو ایسے موقع پر اس کو کرنا چاہیے تھا،

(۵)

تباہی کے واقعات

۱۹۷۵ء میں منصور قزلباش بن ابن رشد سے وداعی ملاقات کر کے بے انتہا فوجوں کے ساتھ افغانوں کے مقابلہ کے لیے بڑھا اور شہر طلیس کے اطراف میں میدان ارک کا وہ مشہور واقعہ پیش آیا جس میں عیسائیوں کو فاش شکست ہوئی اور ان کی جمیئت تتر بتر ہو کر بھاگی، منصور یہ میدان جیت کر اشبیلیہ واپس آیا، یہاں تقریباً ایک برس قیام کرنے کے بعد ۱۹۷۶ء میں اس نے پھر عیسائیوں کے مالک کا رخ کیا ابکی مرتبہ اس کے ساتھ نیا جمیئت تتر بتر ہو کر ایک ہی حملہ میں اس نے بستیوں کی بستیوں کو ویران کر دیا، اور تتر جالہ اور طلیس جیسے مستحکم سرحدی شہر بالکل تباہ ہو گئے، یہاں تک کہ اس کی ہرادل فوج طلیس کو بھی جو ان دنوں عیسائیوں کا دار الحکومت تھا، دھکی دینے لگی، لیکن بعض مصالح کی بنا پر منصور طلیس پر حملہ کرنا مناسب نہ سمجھا، اور اشبیلیہ کو دوبارہ ۱۹۷۶ء میں واپس آیا،

چونکہ مسلسل ۱۹۷۵ء سے منصور کی فوجیں جنگ میں مشغول رہتی چلی آتی تھیں، اس لیے آرام لینے کے خیال سے منصور اس مرتبہ اشبیلیہ میں ایک مدت تک قیام پذیر رہا، ۱۹۷۶ء میں منصور نے وداعی ملاقات کے وقت ابن رشد کے ساتھ جو برتاؤ کیا تھا وہ اسی وقت سے اس کے دشمنوں کی نگاہوں میں کھٹکنے لگا تھا، اس کے بعد ادرہ ایک عرصہ تک منصور جہاد میں مشغول رہا اور ان مصروفیتوں کے باعث کسی کو کچھ کہنے سننے کا موقع نہ مل سکا، لیکن جب منصور آرام لینے کی غرض سے اشبیلیہ میں ایک مدت کے لیے قیام پذیر ہوا

۱۹۷۵ء میں منصور ابن رشد مرتبہ علامہ شبلی ماحوم، ۱۹۷۵ء میں ابن خلدون جلد پنجم صفحہ ۷۷۵ء

تو اب لوگوں کو ہر طرح کی عرض مودع کرنے کا موقع ملا، کچھ لوگ ایسے تھے جو ابن رشد کے پیچھے پڑے ہوئے تھے، اور اس کو سخت زک دینا چاہتے تھے، قرطبہ کے بعض نفیہوں نے جو ابن رشد کے جانی دشمن ہو رہے تھے، ابن رشد کے تلامذہ کو یہ لگا دیا کہ وہ اپنے استاد سے اس کے اہلی فلسفہ کے گرد یافت کریں، مطلب یہ تھا کہ اس مذہبیہ سے ابن رشد جی کھو کر سب کچھ کہہ ڈالے گا اور پھر خود اسی کے کلام سے بیدینی کے ثبوت کا فراہم کرنا کچھ مشکل نہ ہوگا، چنانچہ یہی ہوا، ابن رشد معاملہ کی یہ تک نہ پہنچا اور اپنے شاگردوں سے وہ باتیں کہہ ڈالیں جو ان سے کہنے کے قابل نہ تھیں، اس کے سوا اور کس بات کی ضرورت تھی، حاسدون کا مطلب پورا ہو گیا، ابن رشد کی پوری تقریر ایک کی دو باتیں جر کر بادشاہ کے حضور میں پہنچا دی گئی اور ثبوت کے لیے جھوٹے سچے سوا شاہد بھی طلب ہو گئے، معاملہ سٹلین تھا، شاہدوں کی تعداد کافی زبردست تھی، منصور کو یقین آ گیا، اس کے علاوہ منصور کے حضور میں اور بھی متحد و شہادتین اس مضمون کی گذرین کہ ابن رشد فاسد العقیدہ اور بے دین ہے، یہاں تک کہ بعض شاہدوں نے خود اس کے ہاتھ کی تحریریں لاکے پیش کیں، منجملہ ان تحریروں کے وہ تحریریں بھی تھیں جن میں بادشاہ کو ملک البربر کا خطاب دیا گیا تھا، اور وہ تحریر بھی تھی جس میں زہرہ دیسی کا تذکرہ تھا پہلی تحریر کے خلاف ابو عبد اللہ اصولی نے بادشاہ کی مجلس میں ابن رشد کے جانب سے بہت کچھ بحث کی اور ان الفاظ سے اس کی برأت ثابت کی، لیکن بادشاہ کی براہ فرشتگی میں کسی طرح کا تغیر نہ ہوا بلکہ اور اوٹے ابو عبد اللہ اصولی بھی گرفتار کیے گئے،

غرض جب سلسلہ شہادتوں کی بنا پر منصور کو اس بات کا یقین آ گیا کہ ابن رشد بیدین و ملحد ہو گیا ہے، تو منصور نے حکم دیا کہ ابن رشد مع شاگردوں اور پیروں کے مجمع عام میں حاضر کیا جائے، چنانچہ دربار کی ترتیب کے لیے جامع مسجد قرطبہ منتخب کی گئی، خاص اسی غرض سے بادشاہ اور اس کے خدم و شتم نے اشبیلیہ سے جہان وہ مقیم تھا قرطبہ کا سفر اختیار کیا اور قرطبہ کی جامع مسجد میں ایک عظیم الشان مجمع ہوا

جس میں تمام فقہاء اور علماء شریک تھے، اس دربار کے مفصل واقعات انصاری نے اپنی کتاب میں لکھے ہیں، چنانچہ لکھتا ہے،

لما قومت فلسفة ابن رشد بالجلسة تداولت
اغراضها ومعانيها وقواعد ما بينها
خرجت بما دلت عليه اسوء مخرج (ورد بها
ذيلها لكونها البين) فلم يمكن عند اجتماع
الملاء الامداد فقتة عن شريعة الاسلام
فامر الخليفة طلبة مجلسه وفقهاء دولته
بالحضور بجامع المسلمين وتعريف الملائكة
اي ابن رشد امرت من الدين وانه
استوجب لعنة الضالين واصيف اليه
القاضي ابو عبد الله بن ابراهيم الاصولي
في هذا الاذوحام ولف مع في حريق
هذا الملام لاشياء ايضا فتمت عليه في مجالس
المذاكرة وفي اثناء كلامه مع توالي الايام
فاحضر بالجمعة الجامع الاعظم بقربطية وتكلم
القاضي ابو عبد الله بن مروان فاحسن
وذكر ما معناه ان الاشياء لا بد في كثير
منها ان تكون له جهة فافقت وجهة ضادة

منصور کی مجلس میں ابن رشد کا فلسفہ تشریح و تفسیر
کے ساتھ پیش کیا گیا (اور بعض حاسدوں نے کچھ
حاشیے بھی چڑھ دیے تھے) تو چونکہ سارا فلسفہ بیدینی پر
مشتمل تھا، اس لیے ضروری تھا کہ اسلام کی حفاظت
کی جائے، خلیفہ نے تمام لوگوں کو ایک دربار میں جمع
کیا جس کا انعقاد جامع مسجد میں قرار پایا تھا،
تاکہ لوگوں کو یہ بتایا جائے کہ ابن رشد گمراہ اور
لعنت کا مستوجب ہو گیا ہے، ابن رشد
کے ساتھ قاضی ابو عبد اللہ اصولی بھی اس
الزام میں دمرے گئے کہ ان کے کلام سے بھی
بعض موتوں پر بیدینی کا اظہار ہوا ہے، چنانچہ
قرطبہ کی جامع مسجد میں یہ دونوں ملزم بھی
حاضر کئے گئے، سب سے پہلے قاضی ابو عبد اللہ
ابن مروان نے کھڑے ہو کر تقریر کی اور کہا کہ
ہر چیز میں نفع و ضرر دونوں باتیں پائی جاتی
ہیں، اس بنا پر نافع اور مضر ہونے کا فیصلہ نفع
یا ضرر کے اعتبار سے کیا جاتا ہے، اگر نفع کا

کالنا وغیرہا فتی غلب النافع علی الضار
 غلبہ ہے تو اس شے کو مانگتے ہیں، اور اگر
 عمل بحسبہ ومتی کان الامر بالصند فبالصند
 مزر کا غلبہ ہے تو وہ شے مضر خیال کی جاتی
 فابتدئ الکلام الخلیب ابو علی بن الحجاج وعرف
 ہے، تافضی ابو عبد اللہ کے بعد ابو علی بن
 الناس رجا امر به من انهم عرفوا امن الدين
 حجاج نے جو خطیب تھے کھڑے ہو کر (جو حکم
 وخالفوا عقائد المذمین فواللہم ماشاء
 اون کو دیا گیا تھا) اس کی تمیل کی اور اعلان
 اللہ من الجفاء وتفرق اعلیٰ حکم من یعلم
 کیا کہ ابن رشد محمد اور بیدین ہو گیا ہے،

انصاری نے صاف لکھ دیا ہے کہ ابو علی بن حجاج کو بادشاہ نے یہ اعلان کرنے کا حکم دیا تھا کہ ابن رشد
 بیدین ہو گیا ہے، اصلی واقعہ سے اون کو غرض نہ تھی، تافضی ابو عبد اللہ بن مردان اور ابو علی بن
 حجاج کی تقریر کے بعد بادشاہ نے خود ابن رشد کو اس غرض سے طلب کیا کہ وہ اپنی جوابدہی کرے،
 سامنے بلا کر پوچھا کہ یہ کفر کی تحریریں تمہاری لکھی ہوئی ہیں، ابن رشد نے ان تحریروں سے صاف انکار
 کیا، ابن رشد کا یہ صاف جواب پا کر منصور نے ان تحریروں کے لکھنے والے پر لعنت بھیجی اور مجمع نے
 آمین کسی، ابن رشد کا جرم سارے مجمع کے نزدیک ثابت تھا، اور شک و شبہ کی گنجائش نہ تھی،
 اگر بادشاہ کا بیچ نہ ہوتا تو شاید مجمع غصہ میں آکر ابن رشد کی بوٹیاں نوح ڈالتا، لیکن بادشاہ کی
 رائے سے صرف اس سزا پر قناعت کی گئی وہ کسی علحدہ مقام میں بھیجا جائے، انصاری کی روایت ہے
 کہ بعض حاسدون نے یہ بھی شہادت دی تھی کہ ابن رشد کے خاندان کا کچھ تہہ نہیں چلتا، کیونکہ اسپین میں جو قبائل آباد
 ہیں ابن رشد کو کسی سے خاندانی تعلق نہیں ہے، اس کا تعلق ہے تو بنی اسرائیل کے خاندان سے ہے، اور
 ابن رشد ولفسہ "فرح النون، انصاری کی عبارت بحسبہ فرح النون نے اپنے تذکرہ میں نقل کر دی ہے، اس عبارت میں جو جملے برکت میں لکھے ہیں

دو خاص طور پر غور سے پڑھنے کے قابل ہیں، یہ خود انصاری کے جملے ہیں جو ابن رشد سے بہت بعد نہیں ہوئے، انصاری کی اصل عبارت یہ ہے
 ثم امر ابا الوالد بسکن الیسانة یقول من قال انه ینسب فی بنی اسرائیل وانه لا یعرف
 له ینسب فی قبائل الاندلس وتفرق تلامیذہ ایدی سباً،

بعضوں نے تو اتنا جان لیا کہ خود ابن رشد اصل میں یہودی مذہب رکھتا ہے، ظاہر میں مسلمان بنا ہوا ہے، اور اس بات کی کوشش میں ہے کہ مراکش میں یہودی مذہب کی اشاعت و تبلیغ کرے بہر حال ان جھوٹی سچی شہادتوں کی بنا پر یہ قرار پایا کہ وہ موضع لوسینیایا الیسانہ میں سجد کیا جائے، کیونکہ یہ خالص بنی اسرائیل کی بستی تھی اور اودن کے سوا اور کوئی قوم یہاں سکونت نہیں رکھتی تھی،

عوام میں جو برہمی پھیل گئی تھی اوس کے روکنے کے لیے یہ تدبیر بھی کافی نہ تھی، قاضی ابومردان باجی کہتے ہیں کہ عوام الناس کے شدت جوش کو دیکھ کر منصور نے ایک خاص حکم اس غرض سے قائم کیا کہ فلسفہ اور منطق کی تصنیفات ہر جگہ سے مہیا کی جائیں اور جلا دی جائیں، ان فنون کی جو کتاب کہیں بھی مل جاتی نذر آتش کی جاتی، وہ لوگ جو ان فنون کی تحصیل میں مشغول تھے اودن کو سخت سخت سزا میں دمی گئیں، اس حکم سے فقط علم ریاضی اور علم ہیئت کی کتابیں مستثنیٰ تھیں، کیونکہ دن اور رات کے گھنٹوں کی تحدید اور سمت قبلہ کی تعیین میں ان فنون کی ضرورت پڑتی ہے، اور ان باتوں کا دریافت کرنا شرعی اعمال کی انجام دہی کی غرض سے ضروری تھا،

اس موقع پر عوام کو مطمئن کرنے کی غرض سے منصور نے اپنے سکرٹری ابو عبد اللہ ابن عیاش

سے جو ایک شہور انشاپر واز تھا ایک فرمان لکھوا کر تمام ملک میں شائع کرایا جس میں ابن رشد کے واقعہ کا اجالا اور ملاحظہ اور فلاسفہ کی دار و گیر اور فلسفہ کا تفصیل ذکر تھا، یہ پورا فرمان انصاری نے درج کیا ہے، اور چونکہ یہ ایک تاریخی یادگار ہے، اس لیے ہم بھی اس کو نقل کرتے ہیں،

”قد کان فی سالف الدهر قمام خاضعوا فی محمدا و لا وہام واقرا لم عدا مهم بشعواف

علیم فی الافہام حیث لا داعی یدعی الی المحی القیوم ولا حکام یفصل بین المشکوک فیہ و

سلا تارالہ دار منفرہ ۷۷۲، ملک یہ قریب ایک جھوٹی سی بستی تھی جہاں یہودی سکونت رکھتے تھے، سلا بقیات الاطباء ذکر

ابوبکر بن زہر صفحہ ۱۶۹، سلا ابن رشد ریان منفرہ ۱ منقول از عبد الواحد مراکشی،

المعلوم فخلدوا في العالم صحفا ما لها من خلاق مسودة المعاني والآدق بعدها من الشر
بعد المشرقين وتباينها تباين الثقلين يوهون ان العقل ميزانها والحق بزهراتها وهم
يتشعبون في القضية الواحدة فترقا ويسرون فيها شواكل وطرقا ذالكم بان الله خلقهم
لنار ولعل اهل النار يعلمون ليحلو اوزارهم كاملة يوم القيامة ومن اوزار الذين
يضلونهم بغير علم الاساء ما يزدرون ونشأ منهم في هذه السمحة البضاء شياطين
انس يخادعون الله والذين آمنوا وما يخدعون الا انفسهم وما يشعرون يوحى بعضهم
الى بعض خرف القول عزورا ولوا شاء ربك ما فعلوه فذرهم وما يفترون فكانوا
عليها اضر من اهل الكتاب وابتعد عن الرجعة الى الله والمآب، لان الكتابي يجتهد
في ضل ويجد في كل وهو لاهجهم التعطيل وقصاراهم التمييه والتخييل دين
عقاربهم في الافاق رهة من الزمان الى ان اطلعنا الله سبحانه منهم على رجال
كان الدهر قد منالهم على شدة حروبهم وعنف عنهم سنين على كثرة ذنوبهم وما املوا لم الا
ليزدادوا ثما، وما امهلوا الا لياخذهم الله الذي لا اله الا هو وسمع كل شئ علما ولم يلنا
وصل الله كرامتهم نذكرهم على مقدار ظننا فيهم وندعوهم على بصيرة الى ما يقرب
بهم الى الله سبحانه وبدينهم، فلما اراد الله فضيحة عمايتهم وكشف غوايتهم، وقف
لبعضهم على كتب مسطورة في الضلال موجهة اخذ كتاب صاحبها بالشمال ظاهر
موشح بكتاب الله وباطنها مصرح بالاعراض عن الله ليس منها الايمان بالظلم
وجيئ منها بالحرب الزبون في صورة السلم منزلة للاقدام وهم يدب في باطن
الاسلام اسيا من اهل الصليب دونهما مغولة وايدى بهم عما ناله هو لا مغولة
فانهم يرافقون اامة في ظاهرهم وزيهم ولسانهم ويخالفونها باطنهم وغيرهم

وبهتاتهم فلما وقفنا منهم على ما هو قدير في جفن الدين ونكتة سوداء
 في صفحة النور المبين بنذناهم بنذ النواة واقصيناهم حيث يقصى السفهاء
 من الغواية وا بغضناهم في الله كما اننا نحب المؤمنين في الله وقلنا
 اللهم ان دينك هو الحق اليقين وعبادك هم الموصوفون بالمتقين
 وهؤلاء قد صدقوا عن اياتك وعيمت ابصارهم وبصائرهم
 عن بيناتك فباعوا سفارهم والحق بهما شيئا ثم حيث كانوا
 وانصارهم ولم يكن بينهم الا قليل وبين الالجام بالسيف في مجال
 السنتهم والايضا بجد من غفلتهم وسنتهم ولكنهم وقفوا
 بموقف الخزي والهوان ثم طردوا عن رحمة الله ولوردوا العادوا
 لما نهوا عنه وانهم كما ذبوا فاحذروا وفقكم الله هذه
 الشريعة على الايمان حذركم من السموم السارية في
 الابدان ومن عزله على كتاب من كتبهم فجزاؤه النار التي
 بها يعذب اربابها واليهما يكون مال مؤلفها وقاريها
 وما به ومتى عشر منهم على مجد في غلوائهم عمن عن سبيل
 استقامته واهتدائه فليعاجل فيه بالثقيف والتعريف
 ولا تتركنا الى الذين ظلموا فتمسككم النار وما لكم من دون
 الله

اصقاکم ویکتب فی صحائف الابواب قضا فکم علی الحق واجتماعکم انہ منعم کس لیس۔

منصور کی یہ ساری تدبیریں عوام کے جوش کو سرد کرنے کے لیے تھیں، وہ خود فلسفہ دان اور فلسفہ پرست تھا، اسلئے فلسفہ کی بربادی کو گوارا نہیں کر سکتا تھا، دوسری جانب عیسائیوں سے ابھی مصالحت نہیں ہوئی تھی، بعض عارضی ملت جنگ میں آرام لینے کی غرض سے ایشیالیہ میں قیام پذیر تھا، اسلئے مذہبی جوش کے رنگ کو قائم رکھنا بھی ضروری تھا، اس بنا پر اس نے تدبیر یہ اختیار کی کہ حفید ابو بکر بن زہر کو اس خدمت پر مامور کیا کہ وہ ملک سے فلسفیانہ کتابیں جمع کر کے ادن کے برباد کرنے کا انتظام کرے، منصور کی غرض یہ تھی کہ ابو بکر بن زہر خود فلسفہ دان اور فلسفہ پرست ہے، اس کے پاس جو کتابیں آئینگی وہ برباد ہونے سے بچ جائیں گی، نیز اس کا اپنا منظر کتب خانہ جس میں فلسفہ کی نادر کتابیں موجود تھیں عوام کی وارد گیر سے محفوظ رکھیا، اور ابن زہر پر ان مشاغل کی وجہ سے کوئی اعتراض نہ کر سکیگا، چنانچہ ابن زہر نے یہ خدمت نہایت خوش اسلوبی سے انجام دی، اور تمام کتب فردشون کے پاس یہ حکم بھیج دیا کہ

لے اس زمان کا غلامہ اور دین حب ذیل ہوتا زمانہ قدیم میں کچھ لوگ ایسے تھے جو دہم کے پیرو تھے، اور ہر بات میں اُن کے سید سے پیہدا کرتے تھے، تاہم عوام ان کے کمال عقلی کے گرویدہ ہو گئے تھے، ان لوگوں نے اپنے خیال کے موافق کتابیں تصنیف کیں جو شریعت سے اسبق قدر و تھیں جس قدر مشرق سے مغرب دور ہے، ہمارے زمانہ میں بھی بعض لوگوں نے انہیں ملاحدہ کی پیروی کی اور انہیں کے مذاق پر کتابیں لکھیں، یہ کتابیں بظاہر قرآن عید کی آیتوں سے آراستہ ہیں، لیکن باطن میں کفر و زندہ ہیں، جب ہم کو ادن کے کفر و زب کا حال معلوم ہوا تو ہم نے ادن کو دوبار سے نکال دیا اور ان کی کتابیں جلوا دیں، کیونکہ ہم شریعت اور مسلمانوں کو ان ملاحدہ کے زب سے دور رکھنا چاہتے ہیں، اس کے بعد کچھ دعائیں لگی ہیں کہ خدا یا ان ملاحدہ اور ان کے دوستوں کو تباہ و برباد کر پھر آخرین لوگوں کو خطاب کر کے حکم دیا گیا کہ ان ملاحدہ کی جاسٹ اسی طرح پرہیز کر جس طرح سمیات سے پرہیز کرتے ہو، اور ان کی کوئی تصنیف اگر کہیں پاؤ تو اس کو آگ میں جھونک دو، کیونکہ کفر کی نرا آگ ہی پھر آخرین میں یہ دعائیں ہوں کہ خدا یا ہمارے ملک کو اس فتنہ سے محفوظ رکھ اور ہمارے دلوں کو کفر کی آلودگی سے پاک کر۔

فلسفہ کی جس قدر کتابیں دستیاب ہوں فوراً یہاں مسجد ہی جائیں، اور جو لوگ فلسفہ کی تحصیل میں مصروف ہوں ان کو سزا دی جائے، ابن زہر کا حکم منصور کا حکم تھا، بیشمار کتابیں اس حکم کی بنا پر تلف کر دی گئیں، منصور کو ابن زہر پر ادس کی دیانتداری اور تدین کی وجہ سے بڑا اعتماد تھا، ابن زہر حافظ

قرآن اور محدث و فقیہ تھا، ابو العباس محمد بن احمد اشبیلی کی روایت سے ابن ابی اصیبع نے ایک واقعہ ذکر کیا ہے جس سے ابن زہر کی دیانت داری اور تدین پر خوب روشنی پڑتی ہے، وہ واقعہ یہ ہے کہ وہ طالب علم ابو بکر بن زہر سے طب حاصل کر رہے تھے، ایک روز وہ اتفاق سے منطق کی ایک کتاب پڑھنے کے لیے لیکر آئے، اور ابن زہر نے ان سے وہ کتاب لیکر جو دیکھی تو وہ منطق کی تھی اس پر ادس کو بہت غصہ آیا، دونوں طالب علم خوف سے بھاگے، ابن زہر اس وقت اس قدر غصہ میں تھا کہ برہنہ پاؤں کے پیچھے مارنے کے لیے دوڑا، طالب علموں نے خوف کی وجہ سے ابن زہر کے پاس آنا ترک کر دیا، لیکن کچھ دنوں کے بعد ان کو خود معذرت کا خیال پیدا ہوا اور ابن زہر کی خدمت میں حاضر ہو کر اپنے قصور کی معافی مانگی اور عذر کیا کہ یہ کتاب اصل میں ان کی نہ تھی ایک دوست سے انھوں نے جبراً حاصل کی تھی اور اس کے بعد ان کے پاس رہ گئی، ابن زہر نے یہ سنکر ان کا قصور معاف کر دیا اور دوبارہ پڑھانا شروع کیا اور یہ نصیحت کی کہ وہ قرآن حفظ کریں اور فقہ و حدیث کی تکمیل کریں، چنانچہ اس بدیت پر انھوں نے عمل کیا اور فقہ و حدیث کی تکمیل کی، جب ابن زہر کو یہ حال معلوم ہوا تو وہ خود ہی اپنے کتب خانہ سے فروریوس کی کتاب ایسا غوجی نکال لایا اور کہنے لگا کہ فقہ و حدیث کی تکمیل کے بعد اس کا وقت آیا ہے کہ منطق و فلسفہ کی بھی تکمیل کر دو ورنہ اس سے پہلے فلسفہ کی تعلیم ہرگز تمھارے لیے مناسب نہ تھی،

غرض ابن زہر پر منصور کو جو اعتماد تھا، ادس کی بنا پر ابن زہر عوام کی وارگیر سے خود محفوظ رہا اور اس پر کسی کو اعتراض کرنے کی جرأت نہ ہوئی، حالانکہ وہ خود دن رات فلسفہ کی تحصیل میں

مصر و رہتا تھا، لیکن اشبیلیہ میں ایک شخص رہتا تھا جو ابن زہر کا پڑانا دشمن اور حاسد تھا، اس کو ابن زہر کے ان ممنوع مشاغل کے متعلق فکر پیدا ہوئی، اور اس مضمون کا ایک محضر اس نے تیار کیا کہ ابن زہر خود فلسفہ کا بڑا حامی ہے، اس کے گھر میں اس فن کی ہزاروں کتابیں موجود ہیں جو رات دن اس کے مطالعہ میں رہتی ہیں، محضر پر بہت سے لوگوں کے دستخط ثبت کرائے اور منصور کے پاس بھیجا، منصور اس وقت تبدیل آب و ہوا کی غرض سے بمقام حصن الفج جو اشبیلیہ کے قریب ایک فرحت افزا بستی تھی عیش و عشرت میں مشغول تھا، محضر کو پڑھ کر اس نے حکم دیا کہ عرضی دہندہ قید خانہ میں بھیج دیا جائے چنانچہ وہ گرفتار ہو کر قید ہوا اور تصدیق کرنے والے ڈر کے مارے روپوش ہو گئے، منصور نے لوگوں سے کہا کہ اگر سارا اندس جمع ہو کر شہادت دے تب بھی میں ابن زہر کی نسبت کسی قسم کی بدگمانی کا خیال اپنے دل میں نہیں لاسکتا، مجھے اوس کی دینداری پر بڑا اعتماد ہے،

ابن رشد جب لوسینیا میں جلاوطن کیا گیا تو اس کے ساتھ اور بڑے بڑے فضلا بھی دوسرے مقامات پر الگ الگ جلاوطن کیے گئے، اولن کے نام یہ ہیں، ابو جعفر الذہبی، قاضی ابو عبد اللہ اصولی، محمد بن ابراہیم قاضی بجایہ، ابوالربیع الکفیف، ابوالعباس الحافظ الشاعر القرابی، وغیرہ۔

ابن رشد کی گرفتاری اور جلاوطنی پر عوام میں نہایت مسرت کا اظہار کیا گیا، شعراء نے اس موقع پر مسرت آمیز نظموں کے ذریعہ سے خوب طبع آزمائی کی، چنانچہ بعض نمونے حسب ذیل ہیں،

الان وقد ايقن ابن رشد ان تعاليفه لوالف
يا ظالما لنفسه تامل هل تجد اليوم من تواف

دیگر

۱۔ طبقات الاطباء صفحہ ۶۹، ۲۔ طبقات الاطباء ۷۰۔ ۳۔ ریتان نے مرثیہ ایک نظم کا ترجمہ دیا ہے، لیکن زح انطون نے کسی نظمیں نقل کی ہیں غالباً انصاری سے لی ہیں۔

لم تلزم الرشديا بن رشد لما علا في الزمان جدك
وكننت في الدين ذاريا ما هكذا كان في جدك

وغير

الحمد لله على نصره لفرقة الحق واشياعه
كان ابن رشد في مدى عنه قد وضع الدين باوضاعه
فالحمد لله على اخذه واخذ من كان من اتباعه

وغير

نفذ القضاء باخذ كل مولا متفلسف في دينه مترندق
بالمنطق اشتغلوا فقبل حقيقة ان البلاء موكل بالمنطق

وغير

خليفة الله انت حقا فارق من السعير مرق
حميتهم الدين من عدا وكل من رام فيه فتقا
اطلعت الله سرقا شقوا العصاب النفاق شقا
تفلسفوا وادعوا علما صاحبها في المعاد ليشقا
واحققوا والشرع وازدروا سفاهة منهم وجمعا
اوسعتهم لعنة وخزيا وقلت بعد الهم وسحقا
فابق لدين الاله كهنا فانه ما بقيت يبق

وغير

خليفة الله دم للدين تحرسه من العدى وتقية شر شرقة

فان الله يجعل عدلا من خلافة مطهر دينه في داس كل مائة

دیگر

بلغت امير المؤمنين مدى المنى لانك قد بلغت امانا مل

قصدت الى الاسلام تعالى مناره ومقصداك لاسنى لدى الله ليقبل

تداركت دين الله في اخذ فرقة بمنطقهم كان البلاء المؤمن كل

اثار وعلى الدين الخفيف فلتنة لها نار غي في العقائد تشعل

اقتهم للناس يبراء منهم ووجه الهدى من خزيهم يتهلل

واوعزت في الاقطار بالبحث عنهم وعن كتبهم والسعي في ذاك اجل

وقد كان للسيف اشتياق لهم ولكن مقام الخزي للنفس اقتل

زمانہ جلا وطنی میں ایک طرف لوسینیا کے یہودیوں میں اس کی بڑی قدر و منزلت کی گئی،

اور دوسری جانب مسلمانوں میں اس کی اتنی ذلت ہوئی کہ غریب جان جاتا رہا اور سوایا جاتا،

لیون اذقی نے اوس کی رسوائیوں کے بہت سے واقعات تحریر کیے ہیں جو بظاہر بے بنیاد

معلوم ہوتے ہیں، بجز اودن کے ایک یہ روایت اس نے نقل کی ہے کہ وہ لوسینیا سے فاس بھاگ گیا اور

وہاں لوگوں نے اوس کو کچر کر ایک مسجد کے دروازے پر کھڑا کیا اور سزا یہ دی کہ جو شخص مسجد کے اندر

داخل ہوتا یا باہر نکلتا اس پر تھوکتا جاتا، اس طرح کے واقعات مسلمانوں کی تہذیب میں بجا مستبعد ہیں،

البتہ انصاری نے ابو الحسن بن قطال کی روایت سے یہ واقعہ تحریر کیا ہے کہ ابن رشد کا خود

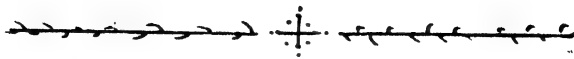
اپنا بیان ہے کہ سب سے زیادہ جھکو جو صدمہ پہنچا یہ تھا کہ ایک دفعہ میں اور میرا بیٹا عبد اللہ قرطبہ کی

جامع مسجد میں عصر کی نماز پڑھنے کے لیے گئے، لیکن نہ پڑھ سکے، چند بازار یوں نے ہنگامہ مچایا اور

ہم دونوں کو مسجد سے نکال دیا، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ یون کی پہلی روایت بالکل غلط ہے، کیونکہ خود ابن رشد کے بیان کے مطابق زمانہ نکبت میں سب سے زیادہ جو اس کی ذلت ہوئی وہ اسی قدر تھی کہ لوگوں نے اس کو مسجد سے نکال دیا،

اس کی جلاوطنی کے قیود اس قدر سخت تھے کہ کوئی اجنبی شخص اس سے مل نہیں سکتا تھا، تاج الدین ابن حمویہ جس نے اسی زمانہ میں مغرب کی سیاحت کی تھی بیان کرتا ہے کہ میں جب اندلس گیا اور ابن رشد سے ملنا چاہا تو معلوم ہوا کہ معتب شاہی پر اور کوئی شخص اس سے مل نہیں سکتا،

بعض سوانح نگاروں کا بیان ہے کہ زمانہ جلاوطنی میں بعض یہودی تلامذہ اس سے فلسفہ کی تحصیل کرتے تھے، چنانچہ موسیٰ بن میمون یہودی بھی اسی عہد کے تلامذہ میں سے تھا، حالانکہ موسیٰ بن میمون اور اس کا خاندان ابن رشد کی شہرت سے مدتوں پیشتر اندلس سے ترک وطن کر کے مصر چلا آیا تھا، اور ابن رشد کی نکبت کے زمانہ میں یہ خاندان مصر میں تھا، اور خود موسیٰ صلاح الدین کے دربار میں طبیب خاص کے عہدے پر ممتاز تھا، موسیٰ کے علاوہ دوسرے یہودی، ممکن ہے اس سے فلسفہ کی تحصیل کرتے ہوں اور جلاوطنی کے قیود کے باوجود ان لوگوں کو اس سے ملنے جلنے کی اجازت دیدی گئی ہو، لیکن اجنبی اشخاص قطعاً اس سے ملنے جلنے نہیں پاتے تھے،



لے ابن رشد ریان صفحہ ۱۱۶، انصاری کی عبارت بفسیہ، حدیث ابو الحسن بن قطر ال عن ابن رشد بنہ
قال اعظم ما طرأ علی فی النسلۃ انی دخلت انا و ولدی عبد اللہ مسجد القرطبۃ و اقد حانت
صلوۃ العصر فثار لنا بعض سفلة العامة فاخرجونا منه، لے ابن رشد ریان صفحہ ۱۱۶،

(۶)

ابن رشد کی رہائی اور وفات

ابن رشد کی جلاوطنی اور فلسفہ کی کتابوں کی بربادی کے احکام دیکر منصور پھر طلحہ کی جانب جہاد پر چلا گیا، وہاں معلوم ہوا کہ عیسائیوں کی بکثرت فوجیں میڈریڈ میں مجتمع ہیں یہ لشکر طلحہ سے میڈریڈ کا رخ کیا، عیسائیوں کو جب منصور کی تیاریوں کی خبر ہوئی، تو وہ منصور کے پہنچنے سے پہلے ہی میڈریڈ کو خالی چھوڑ کر بھاگ گئے، منصور عیسائیوں کے تعاقب کو بے سود خیال کر کے اشبیلیہ پھر واپس آیا،

یہاں جب آیا تو ابن رشد کا قصہ پھر پیش ہوا، منصور نے ابن رشد کے ساتھ جو کچھ کیا تھا صرن ایک حکمت عملی تھی جس سے معلماً ایک فوری ہنگامہ فرو کرنا مقصود تھا، جہاد کی مسئولیت کے باعث شورش آپ سے آپ کم ہو گئی تھی، اظہار حق کے لیے از خود یا منصور کے اشارے سے اشبیلیہ کے چند معزز لوگوں نے شہادت دی کہ ابن رشد پر جو تہمت لگائی گئی غلط اور لغو تھی، چنانچہ منصور نے تحقیقات کر کے ابن رشد کی رہائی کا حکم نافذ کروایا،

بعض مؤرخین کا بیان ہے کہ اشبیلیہ آکر منصور کو جب ابن رشد کی ذلت و غلشی کا حال معلوم ہوا تو اس شرط پر اس کے رہا کرنے کا اس نے وعدہ کیا کہ وہ علانیہ مسجد کے دروازے پر کھڑا ہو کر توبہ کرے، چنانچہ ابن رشد جامع مسجد کے دروازے پر لایا گیا، اور جب تک لوگ نماز پڑھتے رہے وہ برہنہ سر کھڑا رہا اس موقع پر اس کی سخت تذلیل کی گئی، منصور نے اس کے بعد اس کا تصور معاف کر دیا اور وہ آزادی کے ساتھ قرطبہ میں رہنے لگا، لیکن چونکہ اس کا کوئی عہدہ بحال نہیں ہوا تھا، اس لیے نہایت مفلسانہ زندگی بسر کرتا تھا، اور زیادہ تر تصنیف و تالیف میں وقت گزارتا تھا،

اس عرصہ میں عیسائیوں نے منصور سے مصالحت کی درخواست کی، پانچ برس کی مسلسل جنگوں کے باعث زمینیں تھک چکے تھے، منصور نے یہ درخواست آسانی سے قبول کر لی، اور ۹۹۰ء میں اپنے دارالحکومت مراکش کو واپس گیا، یہاں آکر منصور نے پھر دوبارہ ابن رشد کو بارہا بلانا چاہا، اتفاق سے اس کے اسباب بھی پیدا ہو گئے، مراکش کا جو اس وقت قاضی تھا اس کے ظالمانہ طرز عمل کی شکایتیں منصور تک پہنچیں، یہ موقع غنیمت تھا اور منصور خود ہی کوئی جیل ڈھونڈ رہا تھا، قاضی کو برطون کر کے فوراً اس جگہ پر ابن رشد کا تقرر کر دیا، چنانچہ ۹۹۰ء میں ابن رشد کا چاند گمن سے نکلا اور منصور نے اس کو مراکش میں طلب کیا۔

فلسفہ کی بربادی کے جو احکام پہلے نافذ کیے گئے تھے وہ اب منسوخ کر دیے گئے، اور خود منصور بھی فلسفہ کے مطالعہ میں اسی طرح شہمک ہو گیا جس طرح اس شورش کے قبل شہمک رہتا تھا، نیز ابن رشد کے ساتھ جو اور فضلا، علما ملن کئے گئے تھے ان کی رہائی کا بھی فرمان صادر ہو گیا چنانچہ ابو جعفر ذہبی کو منصور نے مراکش میں طلب کر کے قلب و فلسفہ کے دارالانشاعت کا انسپکٹر جنرل مقرر کیا، منصور جعفر ذہبی کا بیحد محروم تھا، اور کہا کرتا تھا:-

ان ابا جعفر الذہبی کالذہب اکابر یسیر
الذی لم یزد فی السبک الا جی دتہ
ابو جعفر ذہبی اس سونے کے مانند ہیں جو گلانے سے
ہمیشہ خالص نکلتا ہے،

۱۱۰۰ء ابن خلدون ص ۲۳۳، ۱۱۰۱ء آثار الہدایہ ص ۲۲۳، ابن ابی ایسیہ کے بیان کے بموجب یہ واقعہ ۹۹۰ء کا ہے، لیکن صحیح نہیں ہے، ابن ابی ایسیہ نے ۹۹۰ء میں ابن رشد کا سال وفات تحریر کیا ہے، اور مؤرخین کے بیان کے بموجب منصور نے بھی اواخر ربیع الاول ۹۹۰ء میں وفات پائی، اس بنا پر ابن رشد کی رہائی اور عہدہ تفصیل کی کالی کا واقعہ یقیناً ۹۹۰ء کے قبل ہے، انصاری اور عبد الحمید ذنون کا اس بات پر اتفاق ہے کہ رہائی کے بعد ایک سال تک ابن رشد نے مراکش کی تفصیل کی خدمت انجام دی، ایک علاوہ ابن ابی ایسیہ کے کلام میں بکثرت تناقض ہے جو آگے چکر معلوم ہوگا، کتب طبقات الاطباء ص ۱۱۰،

منصور کے اس فقرہ سے خود معلوم ہوتا ہے کہ ان فضلہ کے خلاف جو شورش پیدا ہوئی تھی اور اس کی حقیقت منصور پر صاف عیان ہو گئی تھی، اور اس کو تحقیق ہو گیا تھا کہ اس شورش کے پردے میں حاسدوں کی کوئی اور غرض غمی ہے۔

اب وقت آیا تھا کہ ابن رشد اپنے فضل و کمال کی داد پاتا، اور اتنے دن افلاس کے مضائب جو اس نے برداشت کیے تھے اس کی تلافی ہو جاتی، اور اس کے تاجِ فضیلت پر دولت کا طرہ بھی نظر آتا، لیکن برہم موت نے اس کا موقع نہ دیا، ایک سال بعد وہ اوّل ۵۹۵ھ میں مراکش میں بیمار ہوا، اور جمعرات کے دن ۹ صفر ۵۹۵ھ مطابق ۱۰ دسمبر ۱۱۹۵ء میں مر گیا۔

یہ انصاری اور ابن الابار کی متفقہ روایت ہے، اور ان کے بیان کے مطابق اس وقت اسکا سن بچتر برس کا تھا، ان کے علاوہ محی الدین بن عربی، یافعی، سیوطی، اور دیگر مؤرخین بھی اسی روایت متفق ہیں، ابن ابی امیہ نے بھی ابن رشد کا سال وفات ۵۹۵ھ تحریر کیا ہے، ذہبی اور عبد الواحد کی روایت بھی اسی کے قریب قریب ہے، ابنی ابن رشد نے ادھر ۵۹۴ھ میں باہر گستاخیا ہوا ستمبر وفات پائی، صرف لیون افریقی نے ابن رشد کا سال وفات ۵۹۳ھ تحریر کیا ہے، لیکن لیون کی اور روایتیں بھی بے سرو پا ہیں، عبد الواحد مراکشی کی روایت کے بموجب وفات کے وقت ابن رشد کی عمر انسی برس کی تھی، کیونکہ اس نے ابن رشد کا سال ولادت ۵۸۷ھ تحریر کیا ہے،

انصاری کا بیان ہے کہ مراکش میں باب تاغزوت کے پاس جہانہ ایک مقام ہے یہاں دفن ہوا،

۱۔ ابن رشد ۲۱۵ صفحہ ۱۱، ۱۲ ابن ابی امیہ نے اس مقام پر سخت دھوکے کھائے ہیں، ایک جگہ وہ لکھتے ہیں کہ منصور کے بعد اس کا بیٹا ابن مرہبی ابن رشد کی تعلیم و توفیر کرتا تھا، اور نامہ ربیع الاول ۵۹۵ھ مطابق ۲ جنوری ۱۱۹۵ء کو تختِ حکومت پر بیٹھا، پھر لکھتے ہیں کہ ابن رشد غاکل ۵۹۵ھ میں وفات پائی، پھر لکھتے ہیں کہ ۵۹۵ھ میں منصور نے ابن رشد کا تصور معائنہ کیا، یہ تینوں بیان متناقض ہیں، ۱۲ ابن رشد ۲۱۵ صفحہ ۱۱،

لیکن تین ماہ کے بعد لوگوں نے قبر کھود کر لاش نکال لی اور قرطبہ لجا کر اوس کے خاندانی قبرستان مقبرہ عباس میں دفن کی، محی الدین بن عربی جو اسی سال مشرق کے سفر کو نکلے ہیں اور مراکش میں اوس کے خزانہ پر موجود تھے بیان کرتے ہیں کہ میں نے خود دیکھا کہ اوس کی لاش قرطبہ لیجانے کے لیے سواری پر لادی جا رہی تھی،

ابن رشد کی وفات کے تقریباً دو ماہ بعد اداخربیع الاول میں ۲ جنوری ۱۱۹۹ء کو منصور نے بھی انتقال کیا، وہ ۶۹۷ھ میں جب عیسائیوں سے صلح کر کے مراکش آیا ہے اسی وقت سے بیمار ہو گیا تھا، اوس نے وفات کے وقت ایک وصیت کی تھی، اوس وقت دیگر اراکین حکومت کے علاوہ عیسیٰ بن حفص بھی موجود تھے،

ابن بطار جو علم نباتات کا بہت بڑا ماہر تھا اسکا بھی اسی سال انتقال ہوا، اور حفید ابو بکر بن زہر جو ابن رشد کا حبیب صادق اور منصور کے دربار میں اس کا ہم منصب تھا، گو اس وقت زندہ تھا، مگر ایک سال بعد ۶۹۷ھ میں بعد ناصر اس کا بھی انتقال ہو گیا، ان دونوں کے علاوہ ابو مردان بن زہر جس نے ابن رشد کی فرمائش سے کتاب التیسیر لکھی تھی، بعد عبد المؤمن، اور ابن الطلیل، جو ابن رشد کا استاد تھا، ۶۹۷ھ میں آگے پیچھے وفات پا چکے تھے، گو یا اندلس کی علمی زندگی جن لوگوں کے دم سے قائم تھی ۶۹۷ھ میں ارض اندلس ان سب سے خالی ہو گئی، اور اون کے ساتھ ہی منصور کی علمی عقل بھی اُجڑ گئی، منصور کے بیٹے ناصر کو علوم و فنون سے کوئی لگاؤ نہ تھا، البتہ میدان رزم میں

لے انصاری کی اہلی عبارت یہ ہے: ثم عفی عنه واستدعی الی مراکش فتوفی بها ليلة الخميس التاسعة من صفر خمس وتسعين وتسعمائة ودفن بجبانة باب تاغروت خارجا ثلاثة ايام ثم حمل الی قرطبة فدفن بجانی، ووضه سلفه بمقبرة ابن عباس.

زہ بالکل اپنے باپ کے قدم بقدم تھا،

ابن رشد کی وفات کے بعد اندلس کی علمی حالت میں جو انقلاب پیدا ہوا، عبد الواحد مراکش میں اس کو اس طرح بیان کرتا ہے کہ میں جب ۶۹۵ھ میں اندلس گیا تو اس وقت تک ابن رشد کے ساتھیوں میں صرف ابو بکر بن زہر زندہ تھا، مگر عید بوڑھا ہو گیا تھا، اور اٹھنے بیٹھنے سے معذور تھا، اس حالت میں بھی اس کے جوش طبیعت کا یہ عالم تھا کہ اس نے مجھے اپنا نو تصنیف کلام سنایا، لیکن جب میں ۶۹۳ھ مطابق ۱۲۹۰ء میں مراکش میں ابن طفیل کے فرزند سے ملا تو اس نے مجھے اپنے باپ ابن طفیل کے اشارے سنائے، گویا اب فلاسٹ مغرب میں آمد کا جوش بالکل سرد پڑ گیا تھا، اور لوگ اپنے خاندانی علم و فضل کی مدح پر قناعت کر لینے کے عادی ہو گئے تھے،

ابن رشد نے کئی اولاد میں چھوڑیں جن میں دو بہت مشہور ہوئیں ایک نے فقہ کے جانب توجہ کی اور دوسرے نے طب میں نام پیدا کیا، اس کے بڑے بیٹے کا نام احمد اور کنیت ابو القاسم تھی، اپنے باپ اور ابو القاسم بن بکوال سے فقہ و حدیث کی تحصیل کی، نہایت ذکی اور حافظ حدیث تھا، آخر میں قضا کی خدمت اس کے سپرد ہوئی اور نہایت دیانتداری کے ساتھ اس خدمت کو انجام دیا، ۶۹۳ھ میں وفات پائی، ابن رشد کے دوسرے بیٹے کا نام محمد اور ابو عبد اللہ کنیت تھی، اس نے طب کی جانب توجہ کی اور بہت مشہور ہوا، ناظر کے دربار میں طبیب خاص کے عہدہ پر ممتاز تھا، اس کی ایک کتاب حیلۃ البرک کے نام سے موجود ہے،

باب سوم

ابن رشد کی سیرت پر تبصرہ

(سلسلہ ما قبل)

(۱) ابن رشد کے اخلاق و عادات، ابن رشد کے عام اخلاق - تواضع اور منکسر مزاجی، نفع رسانی و حاجت برآری خلافت، فیاضی و سخاوت، دوست پرستی - رحم و عفو، حب الوطنی، شوق علمی و مداومتہ مطالعہ، مقدار تصنیفات، اوس کی مذہبی حالت اور دینداری، اوس کی دینداری کے متعلق مختلف مؤرخین کے بیانات، اوس کے عادات و اخلاق کے متعلق قاضی ابومردان الباجی کا بیان،

(۲) ابن رشد کی نسبت افسانوں کی شہرت، موت کے بعد شخصیت کا انقلاب اور اوس کے اسباب، ابن رشد کی نسبت جن افسانوں کی شہرت جو ادن کی تسکین ابن رشد کی میدنی کے افسانے، علمی حلقے کے بعض شہرت پذیر افسانے، اس کے پیشہ طبابت کے متعلق افسانے، اس کی موت کے افسانے

(۳) ابن رشد اور مؤرخین عرب، ابن رشد اور اہل اسلام، ایک

خاص ملحقہ میں ابن رشد کی شہرت، ابن الابرار اور مورخ ابن سعید کی رائے ابن رشد کے متعلق، ذہبی اور یافعی کی کتابوں میں اس کا تذکرہ، ابن رشد کا رتبہ علمائے اندلس کے نزدیک ابن رشد کی کتابوں پر ابن تیمیہ کا رد و نقد، اسکی وفات سے ایک صدی بعد تک اندلس میں اسکی شہرت کا حال، علمائے اسلام میں ادس کا حقیقی درجہ، مسلمانوں میں ادس کی تصنیفات کی گنتی، مسلمانوں میں مذہب ابن رشد کی گنتی، ابن سینا کے مقابل میں ابن رشد کی گنتی کے وجوہ، ابن رشد یورپ میں، یونان افریقی کی روایت کے بموجب فخر الدین رازنی کے مؤثر اور ابن رشد سے ملنے کا واقعہ اور ادس پر نقد۔

(۴) ابن رشد کا فضل و کمال، طریقہ درس، اور تلامذہ، ابن رشد

کے معلومات اور مختلف علوم و فنون میں ادس کا تجربہ، اسکی محنت و جفاکشی، ادس کے علم و فضل کے متعلق مختلف مؤرخین کی رائیں، یونانی زبان و ادب سے ادس کی ناواقفیت، اس ناواقفیت کی بدولت ادس کی غلطیاں، ابن رشد کے بعض علمی اکتشافات اور حکیمانہ مقولے، اہل اندلس کا طریقہ درس ابن رشد کا طریقہ درس، ابن رشد کے تلامذہ، حدیث و فقہ کے تلامذہ، طب کے تلامذہ، ابو عبد اللہ اندرودی، ابو جعفر احمد بن سابق،

(۵) ابن رشد کا طرز تصنیف، ابن رشد کی تصنیفات کا تنوع اور ادس کی روح،

ارسطو کی کتابوں کی شرحیں لکھنے کا سبب، ان شروح کے اقسام اور ادس کے خصوصیات، اسکی بعض تصنیفات کی سند و تاریخیں، ابن رشد نے ارسطو کی کن کتابوں شرح نہیں لکھی، اسکے وجوہ، ادس کے جانب بعض شروح کی غلط نسبت۔

(۶) ابن رشد کی تصنیفات، ابن رشد کے شروح ارسطو کی تعداد، ابن رشد کا

تنوع حیثیات اور تنوع تصنیف، ادس کی تصنیفات کی تعداد میں سوانح نگاروں کا اختلاف،

فلسفہ کی تصنیفات، طب کی تصنیفات، فقہ و اصول فقہ کی تصنیفات، علم کلام کی تصنیفات، علم نحو کی تصنیفات، تصنیفات کی کل تعداد،

(۷) ابن رشد کی تصنیفات کے قلمی اور مطبوعہ نسخے، مشرق میں ابن رشد

کی تصنیفات کی کیاابی، یورپ میں اوس کی تصنیفات کی حفاظت، اسکیریل لائبریری، اسکورڈ

لائبریری، اوس کی تصنیفات کے عبرانی اور لاطینی تراجم کی کثرت و فراوانی، یورپ و مشرق

میں اوسکی بعض اصل عربی تصنیفات کی طبع و اشاعت، عبرانی تراجم کی طبع و اشاعت، لاطینی

تراجم کی طبع و اشاعت اسپڈ و ایونڈرشی میں، دنیس میں، یورپ کے دوسرے شہروں میں ابن رشد

کی تصنیفات کی شہرت کی انتہا،

(۱)

ابن رشد کے اخلاق و عادات

ابن رشد کے اخلاق و عادات نہایت حکیمانہ تھے، وہ پیکر متانت اور وجہ و بارعب تھا، کم سخن تھا،

اور ضرورت کے وقت بات چیت کرتا تھا، مزاج میں تواضع اور انکسار جید تھا، کبھی کسی کو برا بھلا نہیں کہتا تھا،

ایک مدت تک عہدہ قضا پر امور اور دربار شاہی میں مقرب رہا، اوس کی دولت و جاہ اوس کے کام و زبان

کے لئے زہر تھی، جو کچھ اوس کو ملتا اہل وطن پر صرف کرتا، بذات خود اپنی جاہ و دولت سے مطلق فائدہ نہیں

اوشاتا تھا، اور شاہی دربار کے تقرب سے جو کام اوس نے لیا یہ تھا کہ اپنی ذات کو چھوڑ کر دوسروں کو فائدہ پہنچاتا

حاجتمندوں کو منصب اور عہدہ دلاتا، لوگوں کی انکی ضرورتیں پوری کرتا، اوس کی ذات سکین و محتاج

اہل وطن کے لیے گویا مجاد وادی تھی، لیکن باوجود اس کے شاہی تقرب کی اس کو مطلق پروردانہ تھی، دربار میں اپنے وقار و جاہت کو برقرار رکھتا تھا، دوسرے درباریوں کی طرح تعلق و چالپوسی سے قطعی نفرت تھی، اس کے خلاف اتنی بڑی شورش برپا ہوئی، اوس کی ذلت کی گئی، جلا وطن کیا گیا، اور عوام الناس میں رسوائی ہوئی، افلاس و تنگدستی کے مصائب برداشت کیے، لیکن کوئی حرکت اس سے ایسی سرزد نہیں ہوئی جو چالپوسی پر معمول کجا سکے، سخت سے سخت وقت میں بھی از خود کبھی دربار کا رخ نہیں کرتا تھا، انتہاء جب کا فیاض دشمنی تھا، اوس کی فیاضی و دست دشمنی پر کیساں تھی، کہا کرتا تھا کہ اگر میں متون کو دون تو میں نے وہ کام کیا جو خود میری طبیعت کے منشا کے مطابق ہو، احسان اور سخاوت یہ جو کہ خالفون اور دشمنوں کے ساتھ سلوک کیا جائے جس کو طبیعت شکل سے گوارا کرتی ہے،

علم و عفو کی یہ حالت تھی کہ ایک بار ایک شخص نے جمع عام میں اس کو بُرا بھلا کہا اور سخت توہین کی، وہ بجائے انتقام لینے کے اُلٹا مشکور ہوا کہ اوس کی بدولت مجھے اپنے علم و صبر کے آزمانے کا موقع ملا، اور اس صلہ میں کچھ روپیہ نذر کیے، لیکن ساتھ ہی اوس کو یہ نصیحت بھی کی کہ اور دن سے یہ سلوک نہ کرنا، ورنہ ہر شخص اس قسم کے احسان کا قدر دان نہیں ہوتا، دوسرے سے یہ سلوک کر دگے تو نقصان اٹھائے گئے،

مزان میں انتہاء جب کا رحم تھا، مدتوں قاضی رہا، کبھی کسی کو سزائے موت نہیں دی، اور اگر کوئی ایسا ہی موقع آ پڑتا تو خود کسی قضا سے الگ ہو جاتا اور کسی اور کو قائم مقام کر دیتا، رشوت ستانی اور ناشائستہ حرکات کی مطلق عادت نہ تھی، مدتوں قضا کی خدمت انجام دیتا رہا، لیکن کبھی کسی کو اس کے ظالمانہ طرز عمل یا رشوت ستانی یا اسی قسم کے حرکات شنیعہ کی شکایت نہیں پیدا ہوئی، قضا کا زمانہ نہایت اچھی عادتوں کے ساتھ گزرا اور کبھی اس قسم کی شکایت بھی اوس کے

متعلق سننے میں نہیں آتی کہ کسی ذریعہ کی وہ بجا طرداری کرتا ہے،

وطن کا نہایت خفیہ تھا، اس کی تحریرات میں اس قسم کی مثالیں بہت سی ملتی ہیں، افلاطون نے اپنی کتاب جمہوریت میں یونان کی بہت تعریف کی ہے، اور لکھا ہے کہ یہاں کے لوگ دماغی نشوونما میں دوسرے ممالک کے لوگوں سے افضل ہیں، ابن رشد نے اس کتاب کی شرح میں اپنے وطن اسپین کو دماغی فیصلت میں یونان کے ہم پلہ قرار دیا، جالینوس نے ثابت کیا تھا کہ سب ملکوں سے زیادہ معتدل آب و ہوا یونان کی ہے، ابن رشد نے کتاب الکلیات میں اس کے خلاف یہ دعویٰ کیا کہ سب سے زیادہ معتدل آب و ہوا پانچوین اقلیم کی ہے، اور قرطبہ بھی اسی اقلیم میں ہے، ابن سید کی روایت ہے کہ ایک دفعہ منصور کے دربار میں ابن رشد اور ابن زہرین یہ بحث ہوئی کہ قرطبہ اور اشبیلیہ میں کس کو ترجیح ہے، ابن زہر اپنے وطن اشبیلیہ کو ترجیح دیتا تھا، ابن رشد نے کہا، اشبیلیہ میں جب کوئی عالم مر جاتا ہے اور اس کے کتب خانے کو زرخٹ کرنے کی ضرورت پیش آتی ہے تو کتب خانہ کو قرطبہ لانا پڑتا ہے، کیونکہ اشبیلیہ میں ان چیزوں کو کوئی پوچھتا نہیں، لیکن جب قرطبہ میں کوئی غنی مرتا ہے تو اس کے آلات موسیقی اشبیلیہ میں جا کر زرخٹ ہوتے ہیں، کیونکہ قرطبہ میں ان چیزوں کی مانگ نہیں، ان واقعات سے دونوں شہروں کی فیصلت کا اندازہ ہو سکتا ہے۔

تحصیل علم کے شوق کی یہ حالت تھی کہ ہر وقت کتب بینی اور مطالعہ میں مشغول رہتا تھا، ابن الابر کا بیان ہے کہ شب کے وقت بھی اس کے ہاتھ سے کتاب نہیں چھوڑتی تھی، ساری ساری رات کتب بینی کیا کرتا تھا، اپنی عمر میں صرف دو راتیں وہ کتب بینی سے باز رہا، ایک نکاح کی رات، اور دوسری وہ رات جس میں اس کے باپ نے وفات پائی،

کتب بینی کے ساتھ تصنیف کا سلسلہ بھی جاری رہتا تھا، مختلف علوم و فنون میں کم و بیش ساٹھ کتابیں

اس کی یادگار ہیں، ابن الابرار کی روایت کے موافق اس کی کل تصنیفات کے صفحے دس ہزار ہیں، یہ تمام کام وہ نہایت پریشان حالی اور عظیم الغرضی میں انجام دیتا تھا،

نہایت دیندار اور پابند شرع تھا، بچہ قوتہ نماز با وضو جماعت کے ساتھ ادا کرتا تھا، فقیر و محدث اور

فقہ میں مصنف بھی تھا، اس کی فقہ کی کتابوں کا ذکر تصنیفات کے ذیل میں آئیگا، انصاری ابو محمد عبد البکر سے روایت کرتا ہے کہ ابن رشد کی میدینی کے متعلق جن باتوں کی شہرت ہے وہ بالکل غلط ہیں، میدینی کے جراثیم سے وہ بالکل پاک تھا، میں نے اس کو برابر مسجد میں جماعت کے ساتھ نماز ادا کرتے ہوئے دیکھا ہے، ہر نماز کے وقت تازہ وضو کرتا تھا، ہاں البتہ ایک بار اس کی زبان سے ایک سخت کلمہ نکل گیا تھا، اس کے علاوہ میں نے اور کوئی بات گرفت نہیں کی (اس کے بعد اس نے طوفان و الا واقفہ ذکر کیا ہے جو اوپر گزر چکا ہے)

ایک دوسرا سوانح نگار اس کی مذہبی حالت پر حسب ذیل تبصرہ کرتا ہے:-

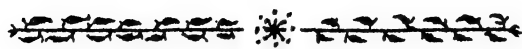
”یہ خدا جانتا ہے کہ اصل میں اس کی حالت کیا تھی، اور اس کا باطن کیا تھا، باقی اتنا معلوم ہے کہ زمانہ جلادنی میں جتنے مصائب اس کو برداشت کرنا پڑے ادھکا عذاب و ثواب حاسدوں کی گردن پر ہے، جنھوں نے بغض و حسد کی بنا پر اس کو تباہ و برباد کیا نہ اس کو اس کے سوا اور کسی بات سے مطلب نہ تھا کہ اس کی کتابوں کی شرح کیا کرتا تھا، یا مذہب و فلسفہ میں تطبیق دیا کرتا تھا،“

بات یہ ہے کہ اس کے مخالف شورش برپا کرنے والوں نے جھوٹی سچی باتیں اس کے متعلق مشہور

۱۔ الذی یباح المذہب صفحہ ۲۰۵، انصاری کی اصلی عبارت یہ ہے محدثی الشیخ ابی الحسن الرعینی قال حدثنی ابی محمد عبد البکر وقد جری ذکرہذا المتفلسف ومالہ من الطوام فی محاورۃ الشریعۃ فقال ان هذا الذی ینسب الیہ ما کان یظہر علیہ ولقد کنت اراد ان یخرج الی الصلوۃ واثر ماء الوضوء علی قدمیہ وما کانت اخذ علیہ فلتۃ الا واحدۃ وہی غلی الفلتات ۱۔ ”ابن رشد“ رینان صفحہ ۹،

کردی تھیں، کوئی کہتا تھا کہ وہ بنی اسرائیل کے خاندان سے ہے کوئی کہتا تھا کہ یہ اصل میں یہودی مذہب رکھتا ہے، ظاہر میں مسلمان بنا ہوا ہے، اور مراکش میں یہودیت کی اشاعت بھی کرنا چاہتا ہے، اس کمرے کے بعد یورپ میں بھی اس کے متعلق لوگوں میں طرح طرح کے چرچے ہوئے، ایک ذوق اسی کی سند سے اپنے مذہب کا رد کرتا تھا، دوسرا ذوق اس کو زندگی کا فریضہ تھا، غرض طرح طرح کی باتیں اس کے متعلق مشہور ہو گئیں، خود اس کی زندگی ہی میں لوگوں کو اس کی دینداری میں شک پیدا ہو گیا تھا، چنانچہ انصاری نے عبد البر کا جو قول نقل کیا ہے اس میں لوگوں کے اس اختلاف کا ذکر موجود ہے، عبد الواحد کشی نے بھی اس کی دینداری کے مسئلہ میں لوگوں کے اختلاف خیال کا ذکر کیا ہے، اور یونان فریق نے تو صامت صامت لکھ دیا کہ ابن رشد کے باپ نے جب ابن باجہ کو قید سے رہا کر لیا ہے تو اس وقت اس کو یہ معلوم تھا کہ اس کا فرزند ارجمند بھی ایک روز اسی طرح بیدینی اور الحاد میں گرفتار ہو جائیگا، بہر حال ابن رشد کی دینداری کے متعلق لوگوں کو شبہ جو پیدا ہوا اس کی وجہ نہایت صاف ہے، حاسدون کی کارروائیوں نے حقیقت میں اس کی زندگی کے آخری ایام کو نہایت تلخ کر دیا تھا، ورنہ ایسی تصنیفات سے ہرگز یہ پتہ نہیں چلتا کہ ان کا مصنف بیدین ہے،

قاضی ابومردان باجی اس کے اخلاق و عادات پر حسب ذیل تبصرہ کرتے ہیں،
 ابن رشد کی رائے نہایت معائب ہوتی تھی وہ بے انتہا ذکی اور قوی القلب تھا اور سکے درک
 نہایت پختہ ہوتے تھے اور معائب سے کبھی خوف نہیں کرتا تھا۔



(۲)

ابن رشد کی نسبت افسانوں کی شہرت

کوئی بڑا آدمی جب دنیا سے اڑھ جاتا ہے تو اوس کے مرنے کے بعد اوس کی شخصیت میں بڑے بڑے انقلاب ہوتے ہیں، دور جہالت کی بت پرست قومیں اعظم رجال کو مرنے کے بعد اپنے معبودانِ باطل کی صفت میں جگہ دیتی تھیں اور ان کے معبود زیادہ تر وہ وحین تھیں جو ہم سے منفصل ہو کر عالمِ روحانی میں حیاتِ جاودانی حاصل کر چکے تھیں، اس طرح کے افسانے ہر قوم میں بڑے آدمیوں کے متعلق شہرت پا جاتے ہیں، کبھی عوام الناس کا طبقہ کسی شخص کے حالات میں کوئی غیر معمولی بات دیکھ کر اوس کا ایسا معتقد ہو جاتا ہے کہ بعد مرنے کے اوس کو مافوق العادات انسان تسلیم کر لیتا ہے، کبھی کسی شخص کی زندگی کے بعض سوانح اپنے اندر ایسی دلکشی رکھتے ہیں کہ اوس کے متعلق طرح طرح کی باتیں مشہور ہو جاتی ہیں، اور کبھی کوئی معمولی سا واقعہ لوگوں کی توجہ کو کچھ اس طرح اپنے جانب جذب کر لیتا ہے کہ اوس کی بنا پر لوگ نئی نئی باتیں پیدا کر کے اوس شخص کی جانب منسوب کر دیتے ہیں، بہر حال افسانوں کی پیدائش کسی سبب سے ہوئی ہو، اوس کے دو لازمی نتیجے یقینی طور پر پیدا ہوتے ہیں، یعنی یا آدمی مرنے کے بعد بدنام ہو جاتا ہے اور یا ان افسانوں کے باعث اوس کی نیکنامی اور شہرت ہوتی ہے،

ابن رشد بدقسمتی سے اوس انشخاص میں نہ تھا جو مرنے کے بعد نیکنام مشہور ہوتے ہیں، اپنی

ذاتی قابلیت اور علم و فضل کے لحاظ سے یہ استعداد اوس میں ضرورتاً تھی کہ لوگ اوس کو اچھی طرح یاد کرتے اور دنیا کے بہترین لوگوں میں اوس کا شمار ہوتا، لیکن اوس کی زندگی کے آخری ایام میں جو واقعات پیش آئے اوس کی بدولت بیدینی کے الزام کا ایک ایسا دھبہ اوس کے کیریکٹر میں لگ گیا جس سے اوس کی شہرت خاک میں مل گئی، ابن رشد کی نسبت جو افسانے مشہور ہیں، وہ تین طرح کے ہیں

بعض افسانے وہ ہیں جو عرب مؤرخین کے ذریعہ سے ہم تک پہنچے ہیں بعض وہ ہیں جو مسیحی حلقوں میں اوسکی
 میدینی کے متعلق شہرت پذیر ہوئے ہیں، اور بعض افسانوں کا تعلق اوس کی عام شہرت کے ساتھ ہے جو اوس کو
 اٹلی کے شمالی صوبوں میں ایک مدت تک حاصل رہی،

عرب مؤرخین نے جو روایتیں نقل کی ہیں وہ زیادہ تر اوس کے اخلاق و عادات سے تعلق رکھتی ہیں،
 اور اوس میں صحیح تصویر ابن رشد کی کھینچی گئی ہے اوس سے ابن رشد کے کیرکیر کے اصلی خط و خال نمایاں ہوتے
 ہیں، عرب مؤرخین کی روایت کے بموجب ابن رشد حکیمانہ اخلاق و عادات کا پیکر اور علم و تعلیم کا حقیقی دلدادہ تھا،
 مذہب کا پابند اور اوس کے اصول و ذرور کا بہت بڑا واقف کار تھا، لیکن مسیحی حلقوں میں اوس کے
 خلاف جن باتوں سے اوس کی شہرت ہوئی وہ اکاد اور میدینی سے تعلق رکھتی ہیں، مسیحی حلقوں میں بڑا
 گروہ اوس کو لوگوں کا تھا جو اوس کے بعض نظریات کی بنا پر اوس کو دشمن ایمان سمجھتے تھے، اسکے علاوہ ابن
 رشد کے طرفداروں کے گروہ میں فلسفیانہ مذاق کے ساتھ ساتھ جو نہ مسیحی مذہب سے نفرت نہایت
 تیزی کے ساتھ پھیل رہی تھی، ایسے مخالفین کا یہ خیال تھا کہ یہ میدینی فلسفہ ابن رشد کی تردید و منہاج و انشاعت
 کا نتیجہ ہے، چنانچہ ابن رشد کی میدینی کے متعلق جو افسانے مشہور ہوئے اوس میں اس افسانہ کی بڑی
 شہرت تھی کہ ابن رشد سلمان قطعی نہ تھا، بعض لوگ یہ کہتے تھے کہ وہ یہودی تھا، بعض یہ کہتے تھے کہ نہیں
 وہ عیسائی تھا، اور نہایت غور و خوض کے بعد یہ مذہب اوس نے اختیار کیا تھا، اسی سلسلہ میں
 یہ واقعہ بھی بہت مشہور تھا، کہ وہ ایک دفعہ ایک گرجے میں گیا وہاں اوس وقت عشاء ربانی
 کی رسم ادا ہو رہی تھی، ابن رشد نے نہایت نفرت انگیز طریقہ سے مخاطب ہو کر کہا کہ تم لوگ کس قدر
 احمق ہو کہ اپنے خدا کی بوٹیاں (معاذ اللہ) فوج رہے ہو، اس کے بعد کہنے لگا کہ خدا یا مجھے فلسفیوں
 کی موت عطا کر یہ جملہ بھی ابن رشد کی جانب منسوب کیا گیا ہے کہ ”اسلام (معاذ اللہ) بے وقوفوں کا
 مذہب ہے، عیسائیت ناممکن العمل مذہب ہے، اور یہودیت بچوں کا مذہب ہے“ اس طرح کی

بے سر دیبا تین بہت سی مشہور ہیں جو اس کی تحریرات اور عرب مؤرخین کی روایات کے سراسر خلاف ہیں، اس کے علم کلام کی بحث کے ذیل میں جب ہم اس کے مذہبی عقائد پر تبصرہ کریں گے تو معلوم ہوگا کہ یہ باتیں اس کے اصلی عقائد سے کس قدر مختلف ہیں،

بیدینی کے افسانوں کے علاوہ ان افسانوں کا ایک انبار ہے جو علی حلقوں میں اس کی نسبت شہرت پذیر ہوئے، ان افسانوں کی بالکل دوسری نوعیت ہے، اور ان کا تعلق محض ابن رشد کی ان تحریرات سے ہے جس میں ابن سینا کے نظریات سے ابن رشد نے مخالفت کی ہے، لیکن یہ عجیب طرہ ما جو ای کہ یہ انسانے بھی اس کی بیدینی کی شہرت سے پاک نہیں ہیں اور کچھ نہ کچھ ان میں بھی ابن رشد کی بیدینی کی شہرت کا میل ضرور ہو گیا ہے، چنانچہ بنی یثرب جو قرون متوسطہ میں ابن رشد کے مخالف فریق کا ایک ممبر ہے بیان کرتا ہے کہ چونکہ ابن سینا کا یہ خیال تھا کہ انسان کے لیے اپنے مذہب کی تعظیم و تقدس نہایت ضروری ہے، اس لیے ابن رشد نے اس کی مخالفت میں یہ ثابت کرنے کی کوشش کی کہ دنیا کے تمام مذاہب غیر معقول اور ناقابل عمل ہیں، اسی سلسلہ میں یہ بھی مشہور ہو گیا تھا کہ ابن سینا سے مخالفت کی بنا پر ابن رشد اس سے امتنا و نہیں کرتا، حالانکہ واقعہ یہ ہے کہ ابن رشد اپنی تصنیفات میں اکثر موقعوں پر ابن سینا کے کلام کو نقل کر کے اس کی توثیق کرتا ہے، چنانچہ ہمامۃ التہافت میں اس کے بکثرت شواہد موجود ہیں، اس کے علاوہ ابن سینا کے ارجوزۃ الطب کی ابن رشد نے شرح لکھی ہے، اور فن طب میں تو ابن رشد کو ابن سینا سے کوئی مخالفت بھی نہیں ہے، بلکہ وہ اس فن میں ایک حد تک ابن سینا کی افضلیت بھی تسلیم کرتا ہے،

قرون متوسطہ میں یورپ کے اہل علم کی بھی عقلی حالت اس قدر گری ہوئی تھی کہ محض اپنے خیال کی بلند پروازی کی بنا پر وہ غلط سلاط اور متناقض باتوں کو تسلیم کر لیتے تھے، اس زمانہ میں یہ خیال عام طور پر یورپ کے علمی حلقوں میں پھیلا ہوا تھا کہ جن فلاسفہ کی شہرت ہو گئی ہے وہ یقیناً ایک دوسرے کے دشمن تھے اور ایک دوسرے کے خلاف رائے رکھتے تھے، چنانچہ افلاطون اور ارسطو کی باہمی عداوت اسی بنا پر زبا نزد تھی اور

ابن رشد اور ابن سینا کے مشاجرات بھی ہدایت پر معمول کیے جاتے تھے، یہاں تک کہ اسی سلسلہ میں یہ ایک بے سرو پا قصہ بھی یورپ میں شہرت پذیر ہو گیا تھا کہ ابن سینا نے ایک دفعہ مغرب کا سفر کیا اور قریبہ میں ابن رشد کا مہمان رہا، ابن رشد نے اپنی طبیعت کے خوش کرنے کے لیے اس کو بے انتہا تکلیفیں دیں، ابن سینا اور ابن رشد میں تقریباً ایک صدی سے زیادہ مدت کا فرق ہے، اس کے علاوہ ابن سینا نے کبھی مغرب کا سفر نہیں کیا، بلکہ بغداد سے آگے نکلنے کا بھی اس کو شاذ و نادر موقع ملا ہوگا، یہ اہل یورپ کی پریشان خیالی اور قیاس آفرینی ہے، جو اس قسم کے بے تکے قصے علمی حلقوں میں رواج پا گئے، ورنہ یہ اس قابل بھی نہیں کہ کسی مستند کتاب میں ان کو جگہ دیا جائے، حالانکہ راجر بیکن اور جیل دی روم وغیرہ نہ صرف ان کو تسلیم کرتے ہیں، بلکہ ان بے سرو پا قصوں سے ابن رشد کی مخالفت کے موقعوں پر استدلال بھی کرتے ہیں، اسی سلسلہ میں یورپ کے دور اصلاح کے اطباء میں یہ مشہور ہو گیا تھا کہ ابن رشد طبابت کے پیشہ سے متنفر تھا، یہ بھی بے سرو پا افسانہ ہے، تمام جہان جانتا ہے کہ ابن رشد یعقوب منصور کے دربار میں طبیب خاص تھا، اسی دور کے ایک بزرگ کو ابن رشد کی کتاب الکلیات کے ایک فقرہ سے متاثر ہوا اور یہ مشہور کر دیا کہ ابن رشد مضاف کے لیے نسخے نہیں جوڑ کر لے گا، ایک اور بزرگ کو اسی طرح ایک اور دھوکہ ہوا اور انھوں نے نقد اور آپریشن کے بعض سہل اور غیر مکلف طریقوں کی تحقیقات کو ابن رشد کے جانب منسوب کر دیا، حالانکہ کتاب الکلیات میں خود ابن رشد نے ان تحقیقات کی نسبت ابن زہر کے جانب کی ہے،

ان افسانوں سے زیادہ حیرت انگیزہ افسانے ہیں جو اس کی موت کے متعلق یورپ میں مشہور ہوئے، ایک صاحب فرماتے ہیں کہ ابن رشد ایک روز مرثک پر چلا جا رہا تھا، اتفاق سے ایک گاڑی کے نیچے پل گیا اور مر گیا، دوسرے بزرگ فرماتے ہیں کہ اس کے پیٹ میں کوئی خارجی صدمہ ہو چکا تھا، اس سے اس کی موت واقع ہوئی، غرض اس کی موت کے متعلق بھی عجیب عجیب باتیں یورپ میں مشہور تھیں اور اصل یہ ہے کہ اس کے مرنے کے بعد جتنے افسانے اس کے متعلق شہرت پذیر ہوئے ان کی اختراع و ایجاد

غزابل یورپ ہی کو حاصل ہے جو ابتدائے عہد سے چالا کیوں اور قیاس آفرینیوں میں اپنا جواب نہیں رکھتے،

(۳)

ابن رشد اور مؤرخین عرب

لیکن ان سبھی افسانوں کے خلاف عرب مؤرخین کی کتابوں میں اس قسم کے بے سرو پا قسے کمین نہیں ملتے اور نہ اس طرح کی قیاس آفرینیاں کمین پائی جاتی ہیں، باوجود اس کے یہ عجیب حیرت انگیز بات ہے، کہ ابن رشد اپنے فضل و کمال کے باعث جس شہرت اور قدر و منزلت کا مستحق تھا اور جس کے باعث وہ دو تین صدیوں تک یورپ کی علمی ترقی کا علم بردار بنا رہا، مسلمانوں میں نہ اس کی اتنی قدر و منزلت کی گئی اور نہ اس کو داجبی شہرت حاصل ہوئی،

وجہ یہ ہے کہ مسلمانوں کا لٹریچر اس قدر وسیع ہے، کہ اہل اسلام کے ہر ایک صاحب فضل و کمال کا شہرت پانائزیم تریب نامکنات سے تھا، علوم عقلیہ کی ہر ایک صنف میں علوم نقلیہ کی ہر ایک شاخ میں، علوم عمرانیہ و اجتماعیہ کے ہر ایک شعبہ میں، تاریخ، ریاضی، علم ہیئت، طب، کیمیا، سحر و طلسمات، شعبہ بازی، اور صنعت و حرفت کی ہر ایک شاخ میں، غرض ہر جگہ ادٹھاؤ تصنیفات و تالیفات کا ایک انبار نظر آتا ہے، اس کے علاوہ ہر ایک علم و فن میں مجتہدین اور خداؤ فن کی بھی کمی نہیں ہے، اس سارے انبار میں اگر جواہر ریزے تلاش کرو تو سیکڑوں ادمراد و ہر پڑے ہوئے ملینگے جو گو قدرت و کمیا بی میں اپنا جواب نہیں رکھتے، لیکن عام نظریں ادن کی اصلی قدر و قیمت کو پہچان نہیں سکتیں، اور اس بنا پر وہ انہیں جواہر ریزہ و پیر دسترس حاصل کرتی ہیں جو اپنی چمک و مک کی وجہ سے خود بخود اپنی جانب نظر و ادن کو مائل کر لیتے ہیں، شہرت اور مقبولیت زیادہ تر عام پسند مذاق کے نتیجے کی رہیں منت رہتی ہیں، ابن باجہ، ابن رشد، ابن طفیل، کوئی

عام پسند مصنف نہ تھے جو اذن کے نام کو شہرت ہوتی، ان اس گردہ میں ابن سینا کی ذات خوش قسمت تھی، ابن سینا کا تذکرہ جس کتاب میں چاہو دیکھ لو، بحالات ابن رشد کے کہ جن مصنفین سے یہ توقع ہو سکتی تھی کہ وہ ابن رشد کے متعلق ناواقفیت کا ثبوت نہ دیں گے، وہی سب سے پہلے اس موقع پر خاموش نظر آتے ہیں، ابن فحمان اور صفدی جو مشاہیر اسلام کی انسائیکلو پیڈیا کے مصنف ہیں ایک حوت ابن رشد کے متعلق نہیں لکھتے بجلال الدین قفطی جس نے ابن رشد کی وفات کے ایک مدت بعد اپنی تاریخ حکماء مرتب کی ہو، ابن رشد کا نام تک نہیں لیا، حالانکہ اندلس کے بہت سے مکتنام فسیفون کا تذکرہ اس نے کیا ہو،

لیکن اس فرق کے علاوہ ایک دوسرا گردہ اور ہے جس نے ابن رشد کا تذکرہ نہایت آب و تاب کے ساتھ کیا ہو، ابن ابی اصیبعہ نے طبقات الاطباء میں ابن رشد کی سیدہ مرح و ثنا کی ہو، چنانچہ لکھا ہو ابن رشد فضل کمال میں مشہور تحصیل علم کا شوقین، اور ثقہ و خلائیات میں یگانہ روزگار تھا، ابن ابی اصیبعہ نے جو کچھ لکھا ہے قاضی ابو مردان باجی کی زبانی یا تحریری یادداشتوں کی بنا پر لکھا ہو اور قاضی ابو مروان ابن رشد کی مرح و ثنا میں سیدہ شکر ریز نظر آتے ہیں،

ابن رشد کے خاص سوانح نگار دو شخص ہیں، ابن الابار اور انصاری، ابن الابار نے حافظ ابو القاسم ابن بشکوال کی کتاب الفصل کا جو ذیل کتاب الکملہ کے نام سے لکھا ہے اس میں ابن رشد کا تذکرہ نہایت مرح و ثنا کے ساتھ کیا ہے، اور ابن فرحون مالکی نے بھی الدیاج المذہب میں ابن الابار سے پورا تذکرہ نقل کر دیا ہو، یہ دونوں سوانح نگار ابن رشد کی مرح و ثنا میں بالکل ڈوبے ہوئے ہیں، اور انصاری نے تو ایسی شہادتیں جمع کر دی ہیں جن سے پتہ چلتا ہو کہ اس کا نام تمام دنیائے اسلام میں بے گلیا تھا، ابن سعید ابن رشد کو اپنے زمانہ میں فلسفہ کا امام مانتا ہے، اور ثقہ میں اس کی کتاب بدایۃ المجتہد کی سید تعریف کی ہو،

ذہبی نے کتاب البر میں اور یافعی نے بھی مادحانہ الفاظ میں ابن رشد کا تذکرہ کیا ہے، ذہبی نے

اس کی تصنیفات کی طویل فہرست بھی دی ہو، بانی نے اس کی تاریخ وفات کے تذکرہ کے موقع پر تو صرف اسقدر لکھ دیا کہ اس نے ارسطو کی کتابوں کی شرحیں لکھی تھیں، لیکن ایک دوسرے موقع پر اس کی کتب منی کا حال بیان کرتے ہوئے وہ اس بات پر سخت حیرت کرتا ہو کہ ابن رشد مختلف اصناف علوم میں تجرود کمال کا درجہ رکھتا اور فقہ و خلافیات، فلسفہ منطقی، طب، ریاضی، اور صرف و نحو، جیسے متعدد دیگرانہ علوم کی کتابیں روزمرہ اس کے مطالعہ میں رہتی تھیں، اور وہ ان سب علوم میں مصنف بھی تھا،

علمائے اندلس میں ابن رشد کے حقیقی درجہ کا حال ان مختلف مکالمات سے اچھی طرح کھلتا ہو، جو مشرق و مغرب کی باہمی انصافیت پر علمائے مشرق اور علمائے مغرب میں ایک مدت تک جاری رہے، ان مکالمات میں ہر ذوق اپنے اپنے ملک کے علماء و فضلاء کے نام اور تصنیفات گنو اگر اپنے ملک کی انصافیت ثابت کرتا تھا، سب سے پہلے ابن ربیع قردانی نے عبد الرحمن بن حزم کے نام ایک خط بھیجا جس میں ازریقہ کی انصافیت اندلس پر ثابت کی تھی، حافظ احمد بن سید بن حزم کو جو اس خط کا حال معلوم ہوا تو انھوں نے علمائے اندلس کے مناقب و فضائل پر ایک رسالہ کا رسالہ لکھ کر ابن ربیع کے پاس بھیج دیا، اس میں ہر قسم کے علوم و فنون کے مصنفین کے نام اور ان کے تصنیفات کا ذکر موجود ہے، لیکن چونکہ ابن حزم ابن رشد سے پہلے گذرے ہیں، اسلئے ان واقعات سے زیادہ تر ابن رشد سے قبل کی علمی حالت کا اندازہ ہوتا ہو، ابن سعید نے اس پر ایک ذیل لکھا ہو، اور ابن حزم کے رسالہ کی تکمیل کر دی ہے، چنانچہ ابن سعید نے فقہ و خلافیات اور فلسفہ و دونوں کے ضمن میں ابن رشد کو ایک خاص جگہ دی ہے، اور علمائے اندلس میں اس کو خاص قدر و منزلت کا مستحق ٹھہرایا ہو پھر ابن سعید نے ایک اور مکالمہ نقل کیا ہو جو ابوالولید شافعی اور ابی یحییٰ طبری کے درمیان والی سبب بھیجی ہو ابی ذکر یا کی مجلس میں ہوا تھا، یہ خاص ابن رشد کی زندگی کا عہد ہو، یحییٰ بن ذکر یا یوسف بن عبد المؤمن کا شہسوار تھا، اور ابن رشد یوسف کے دربار میں ملازم تھا، شافعی نے پہلے بادشاہوں کے مفاد بیان کیے ہیں، پھر علماء کے مناقب کا سلسلہ شروع کیا ہے، اور اس سلسلہ میں ابن رشد اور اس کے

داد کو اسلام کے روشن ستارے اور شریعت اسلام کے چراغ وغیرہ الفاظ سے یاد کیا ہے،

مشرق میں بھی ابن رشد کی شہرت کچھ کم نہ تھی، ہم اوپر بیان کر چکے ہیں کہ ابن حمویہ جیب اندلس آیا تو اس کو سب سے پہلے جس بات کا شوق پیدا ہوا وہ یہ تھا کہ ابن رشد کے حالات سے واقفیت پیدا کر کے اس سے تفصیلی ملاقات کا کوئی ذریعہ پیدا کرے، ہیمونیوں کا خاندان جو ابن رشد کی زندگی میں مصر میں مقیم تھا، ابن رشد کی کتابوں کی تلاش میں رہتا تھا، چنانچہ موسیٰ بن میمون نے جو صلاح الدین کے دربار میں طبیب تھا، ۹۱۹ھ میں اس کی بعض تصنیفات کا پتہ لگایا،

ابن تیمیہ جو آٹھویں صدی ہجری کی ابتدا اور ساتویں صدی کے آخر میں خاںبلہ کے امام اور مشہور دعووت بزرگ اور اپنے وقت کے شیخ الاسلام تھے ابن رشد کی تصنیفات سے کافی واقفیت رکھتے تھے، چنانچہ رسالہ معراج الوصول میں ابن رشد کے جانب اس عقیدہ کی نسبت کرتے ہیں کہ انبیاء ترغیب و ترہیب کی غرض سے جھوٹ بول سکتے ہیں، اس کے علاوہ ابن رشد کی کتاب کشف الادولہ کا ادھون نے رد بھی لکھا ہے جس کو اپنی کتاب العقل والنقل میں ادھون نے شامل کر دیا ہے، ابن خلدون حضرمی مقدمہ تاریخ میں ابن رشد کو ابو نصر فارابی اور ابن سینا کے ہم پلہ قرار دیتے ہیں،

غرض ابن رشد نے مشرق اور مغرب دونوں میں کافی شہرت حاصل کر لی تھی، اور اس کی تصنیفات کے قدردان اور ان پر نقد و تبصرہ بھی کرنے والے موجود تھے، گو اس قدر نہ تھے جتنے ابن سینا وغیرہ کے متقدّمین تھے، لیکن اس کی محبت کے واقعہ نے کچھ ایسی سنسنی پیدا کر دی کہ اس کے شاگرد بھی منتشر اور پراگندہ ہو گئے اور اس کی شہرت میں بھی بٹہ لگ گیا، باوجود اس کے اب بھی بعض سودا ستایہ موجود ہیں جن سے پتہ چلتا ہے کہ اس کی وفات کے ایک صدی بعد بھی اسپین میں اس کی تصنیفات کے خاص قدر شناس موجود تھے،

ملہ قمری جلد دوم صفحہ ۱۱۴، ملہ انسائیکلو پیڈیا ذکر ابن رشد بخملاف ان کے ایک ابن خلدون بھی تھا جس نے آٹھویں صدی ہجری میں اس کی بہت سی کتابوں کی بغیر کی تھی،

لیکن رفتہ رفتہ اس حالت میں زوال پیدا ہوا اور آخر میں سلمان ابن رشد کو بالکل بھول گئے، اصل یہ ہے کہ شہرت کے عہد میں بھی ابن رشد کو وہ درجہ کبھی حاصل نہیں ہوا جو ابن سینا وغیرہ کو مشرق میں حاصل تھا، مشرق میں ابن سینا فلسفہ کا مسلم تائی اور شیخ الرئیس مشہور ہے، اس کی کتابیں کثرت سے پڑھی پڑھائی جاتی ہیں، اس کے حالات زندگی عام طور پر زبان زد ہیں، علماء نے اس کی کتابوں کی بکثرت شرحیں لکھیں، اس کا خود اپنا ایک اسکول تھا جو اس کے کلام کو دمی سے کسی طرح فروتر نہ سمجھتا تھا، طوسی نے ابن سینا کی کتابوں کی خاص خدمت انجام دی، امام رازی کے مقابلہ میں ابن سینا کے جانب سے دفاع کیا، اور اودن کے اعتراضات کے ترکیب کی جواب دیئے، اور ابن سینا کے فلسفہ کو تمام دنیا میں مشہور کر دیا، اور پھر یہ عجیب بات ہے کہ یہ سب کوششیں ابن سینا کے ایک مدت کے بعد عمل میں آئیں، بخلاف اس کے ابن رشد کی تصنیفات کا یہ عالم ہے کہ کتب خانوں کا تو کیا ذکر ان کتابوں میں بھی ادکا پتہ نہیں چلتا جو خاص اسلامی کتب کو جمع کرنے کی غرض سے تصنیف کی گئی ہیں، حاجی خلیفہ نے کشف الظنون میں ابن رشد کی صرف تین کتابوں کا الگ الگ موقوفہ پر ذکر کیا ہے ابن سینا کے اجزۃ الطب کے تذکرہ میں لکھا ہے کہ ابو الولید محمد بن احمد بن رشد نے اس کی ایک بہترین شرح لکھی ہے، اس کے بعد امام غزالی کی کتاب تہافت الفلاسفہ کے تذکرہ کے ضمن میں یہ لکھا ہے کہ ابن رشد نے علما کی جانب سے اس کتاب کا جواب لکھا جس کے آخر میں یہ کلمے استعمال کیے ہیں کہ ابو حامد شریعت اور فلسفہ دونوں سے ناواقف ہیں اور لوگوں کو دونوں سے گمراہ کرتے ہیں، پھر اس کے بعد دوسرے موقع پر ابن رشد کی ایک کتاب کفایت المجتہد کا ذکر کیا ہے جو حقیقت ہدایۃ المجتہد ہے اور اس کے نام میں حاجی خلیفہ نے تحریف کر دی ہے، اسی طرح ایک دوسرے بزرگ محمد بن علی ابن رشد کی صرف ایک کتاب کا تذکرہ کرتے ہیں جو فقہ پر ہے، تصنیفات کی گنماہی کے علاوہ ابن رشد کے خیالات اور اس کے فلسفیانہ مذہب سے بھی ابن سینا کی طرح مسلمان کافی روشناس نہیں ہیں، ابن سینا کی طرح نہ اس کی کتابوں کی شرحیں لکھی گئیں نہ اس کے

جانب سے دفاع کیا گیا، اور نہ اس کے خیالات پر کسی نے کافی رد و قدح کی، یہاں تک کہ خواجہ زادہ نے سلطان محمد غازی فاتح کے حکم سے امام غزالی اور ابن رشد کے درمیان محاکمہ کیا بھی تو اوس میں ابن رشد کے اعتراضات سے بالکل آنکھیں بند کر کے امام غزالی کی بجا طرداری کی ہے، اور مسلمانوں میں اوس کی تصنیفات اور اوس کے مذہب کی گناہی کے کئی سبب ہیں:-

(۱) یہ کہ مسلمانوں کے ذہنوں میں ابن رشد کا فلسفہ آمد کا رنگ اور انوکھا پن نہیں رکھتا، بخلات ابن سینا کے کہ اس کا درجہ ان کی نظروں میں ارسطو کے بعد ہے، چنانچہ اسی بنا پر وہ شیخ الرئیس اور معلم ثانی کہلاتا ہے، حالانکہ ابن سینا نے ارسطو کے فلسفہ کو جتنا چوڑا کیا ہے، اسی قدر ابن رشد نے اس کی تہذیب و ترتیب میں اوس کو بنایا ہے، لیکن یہ ابن رشد کی بد قسمتی ہے کہ باوجود اس کے ابن رشد کو مسلمانوں میں کوئی نہیں جانتا (۲) دوسری وجہ یہ جو کہ ابن رشد اپنی زندگی ہی میں کافر و زندیق کا خطاب پا چکا تھا، اس کے علاوہ اس نے اپنی علم کلام کی کتابوں میں اشعریت جیسے عام پسند مذہب اور امام غزالی جیسے مشہور بزرگ کا رد نہایت گستاخانہ الفاظ و کلمات میں کیا، ظاہر ہے کہ علماء ایسی کتابوں کا مطالعہ کیسے کر سکتے تھے،

(۳) تیسری وجہ یہ بھی کہ ابن رشد کے یہودی تلامذہ اور قدردانوں نے اس کی تصنیفات کا بیشتر حصہ اپنے ہاں محفوظ کر لیا تھا، اور جب ان خاندانوں نے اندلس سے ہجرت کی تو وہ یہ سارا ذخیرہ اپنے ساتھ یورپ کے دوسرے ممالک میں لیتے گئے، اور جو کچھ بچا کچا سرا یہ باقی رہا اوس کو عیسائیوں نے جلا ڈالا، چنانچہ اندلس کی فتح کے بعد پادری مارکوئی میڈیا کے حکم سے شرعیہ نگارین علوم مشرقیہ کی چھ ہزار کتابیں اور پادری زمینیز کے حکم سے غراطہ میں انسی ہزار کتابیں جلا ڈالی گئیں، اسی انبار میں ابن رشد کی تصنیفات بھی تھیں،

(۴) چوتھی وجہ یہ ہے کہ مشرق اپنی علمی نشو و نما میں مغرب سے بے نیاز تھا، مغرب کے لوگوں نے مشرق میں تحصیل علم کر کے اپنے وطن میں علوم عقلیہ کا رواج دیا تھا، یہی سبب تھا کہ مغرب میں جس وقت فلسفہ کا دور شروع ہوا اوس وقت یعنی کتابیں مشرق میں شہرت رکھتی تھیں اور ان کی شہرت فوراً مغرب میں بھی ہو گئی، اور

جن مصنفین کا آفتابِ شہرت خود مشرق میں ڈھل چکا تھا اور کو مغرب میں بہولیت نہ حاصل ہو سکی ابن سینا اور امام غزالی جیسے مقبول مصنفین کی کتابیں اندلس میں گھر گھر پہنچی ہوئی تھیں، فارابی کو اندلس میں ہر شخص جانتا تھا لیکن معتزلہ کی کتابیں اندلس میں بالکل ناپید تھیں مشرق میں خود ابن سینا جیسے پکارے ہوئے روزگار شام میں اور طومو وجود تھے، اس لئے ابن رشد کی کتابوں کا قدردان یہاں کوئی نہ تھا،

اس بنا پر خود ابن اندلس کا یہ فرض تھا کہ ابن رشد کے نام کو چمکاتے اور اس کے فلسفہ کے ذریعہ سے ارسطو کو حل کرتے، لیکن ابن رشد کے بعد ہی اندلس کی علمی ترقی میں ایسا گھٹن لگا کہ فلسفہ کی تعلیم بالکل بند ہو گئی، ابن خلدون اپنے زمانہ کی حالت لکھتے ہیں کہ اندلس کی اجتماعی حالت نہایت اتر ہو گئی ہو، اور اسی بنا پر یہاں علوم و فنون کی بھی کساد بازاری ہے، خصوصاً علوم عقلیہ کو یہاں اب کوئی نہیں پوچھتا، البتہ سنتے ہیں کہ مشرق میں آج کل ان علوم کا بہت چرچا ہے، جب میں مصر میں تھا وہاں سعد الدین تغتا زانی کی چند کتابیں نظر سے گذری تھیں، جن سے پتہ چلتا تھا کہ مشرق کی حالت علم و فن کی ترقی و اشاعت کے لحاظ سے مغرب سے ہر طرح بہتر ہے، اس کے علاوہ سنایہ کہ فرنگستان میں بھی علوم عقلیہ کا چرچا زور پر ہے، وہاں متعدد علمی و سوسائٹیاں قائم ہیں اور لوگ علوم عقلیہ کی تحصیل میں بہت جدوجہد کرتے ہیں، یہ وہ وقت تھا جب یورپ میں ابن رشد کی ہر طرف دھوم مچی، اور فلسفہ مدرسہ کی تعلیم خافقاہوں اور مدارس میں جاری ہو گئی تھی،

غرض ان متعدد اسباب کی بنا پر ابن رشد کو مسلمانوں میں ابن سینا کی سی شہرت کبھی حاصل نہیں ہوئی، مسلمانوں میں ابن سینا کی شہرت کی حالت یہ تھی کہ جب غزالی نے فلسفہ کے جانب توجہ کی ہے تو مجبوراً ان کو ابن سینا کی کتابیں پڑھنا پڑیں، غزالی کے بعد رازی نے ابن سینا ہی کی تردید کی، فارابی کو ابن سینا سے زیادہ فلسفہ کا واقف کار تھا، لیکن ابن سینا کے مقابل میں اس کو بھی کوئی نہیں پوچھتا تھا، فارابی کی کتابیں قریب قریب معدوم ہو گئی تھیں، اور اپنے خاص انداز کی وجہ سے ابن سینا کو مقبولیت حاصل ہو گئی تھی، طوسی نے بھی جو ابن سینا کا مقلد تھا اس کی شہرت میں کافی حصہ لیا، امام رازی نے ابن سینا کی جو تردید کی طوسی نے

اس کا جواب لکھا، طوسی بلا کو کے دربار میں وزارت کے عہدے پر ممتاز تھا، اور اپنے عہد کا مشہور فلسفی اور ہندوستان تھا، طلبہ کا حلقہ بھی ہمیشہ اس کے گرد رہتا تھا، اس کے تلامذہ میں قطب الدین رازی سجد مشہور ہوئے، بعد ازاں علوم و فنون کا مرکز تھا، بلا کو نے اس کو برباد کر دیا تھا، اب علم و فن نے بھی حکومت کی طرح تاریخوں کے دامن میں پناہ لی، اور طوسی کا حلقہ درس بڑھنے لگا، چنانچہ ترکستان و ایران میں قطب الدین رازی، سعد الدین نقی زانی اور سید شریف جرجانی وغیرہ کے ذریعہ سے علم کا چراغ بجھ گیا، ان علماء کے بعد میر باقر، داماد اور جلال الدین دوانی نے شہرت حاصل کی، یہاں تک کہ رفتہ رفتہ ایرانی تمدن کے ساتھ ساتھ ہندوستان تک اسی سلسلہ کے زیر اثر آ گیا، ہندوستان میں فتح اشرف شیرازی وغیرہ نے سب سے پہلے دوانی کے قدیمہ و جدیدہ اور طوسی کے شروح اشارات وغیرہ سے یہاں کے علماء کو روشناس کیا،

غرض ابن سینا کو مشرق میں جو زیادہ شہرت حاصل ہوئی، اس کے زیادہ تر باعث طوسی اور ادن کے تلامذہ ہیں، جن کا حلقہ درس رفتہ رفتہ ترکستان، بخارا، ایران، ہندوستان، اور حدود شام تک وسیع ہو گیا تھا، لیکن قریب قریب ہی عہد تھا جب ابن رشد مغرب میں علم و عقل کی نئی روشنی پھیلا رہا تھا، لیون افریقی نے امام رازی کے تذکرہ میں عجیب واقعہ تحریر کیا ہے کہ امام رازی جب مصر میں تھے تو ابن رشد کی شہرت سکر ادن کو سفر مغرب اور ابن رشد سے ملاقات کا خیال پیدا ہوا، چنانچہ بحری سفر اختیار کرنے کی غرض سے اونھوں نے جہاز کا انتظام بھی کر لیا، لیکن اسی اثنا میں ادن کو خبر ملی کہ ابن رشد معتبور شاہی ہے، اور کوئی شخص اس سے مل نہیں سکتا، معلوم نہیں لیون کے بیان کی کیا اہمیت ہے، لیون اسی طرح کے غلط سلط و واقعات اکثر شاہیر اسلام کے جانب منسوب کرنے کا عادی ہے، اس کے علاوہ اس کی کتاب میں مصر کی مناقضات کے شواہد بھی بکثرت موجود ہیں، چنانچہ امام رازی ہی کے تذکرہ میں دوسرے موقع پر لکھتا ہے کہ امام رازی نے ابن رشد سے جو ہٹ کر برس بعد انتقال کیا، حالانکہ یہ بالکل غلط ہے، امام رازی کا انتقال

ستہ میں ہوا، اور ان کے کسی سوانح نگار کے کلام سے یہ پتہ نہیں چلتا کہ انھوں نے مصر کا بھی سفر کیا تھا، اور اندس جانے کا بھی خیال اون کو پیدا ہوا تھا،

(۴)

ابن شد کا فضل و کمال، طریقہ درس، اور تلامذہ

ابن رشد کی تعلیم و تربیت جس طرز پر ہوئی تھی اس کی بدولت مختلف علوم و فنون میں اس کو تبحر حاصل ہو گیا تھا، علمائے اسلام کی یہ ایک عجیب خصوصیت تھی کہ دماغی قوت اور جامعیت (انسائیکلو پیڈیاٹک ماغ) ساتھ لیکر پیدا ہوتے تھے، ہر علم و فن سے محض وہ آشنا نہیں ہوتے تھے، بلکہ تبحر کا درجہ اون کو حاصل ہوتا تھا، ایک وقت منطق کا درس ہو رہا ہے، تو دوسرے وقت فلسفہ کا، تیسرے وقت طب کا، چوتھے وقت فقہ کا، ابن سینا کو دیکھو مختلف علوم و فنون میں اس کی کتنی کتابیں ہیں اور ان تمام فنون میں اس کا انداز بیان مجتہدانہ اور عمیقانہ ہے، تفسیر میں، لغت میں، فلسفہ میں، منطق میں، ریاضی میں، طب میں، کثرت اس کی کتابیں جو وہ ہیں ابن رشد بھی دیگر علمائے اسلام کی طرح مختلف علوم و فنون کا امام اور ان سب میں اجتہاد کا

درجہ رکھتا تھا، فقہ میں صحابہ اور ائمہ کے وجوہ اختلاف اور وجوہ ترجیح سے بخوبی واقف تھا، اس کی کتاب ہدایۃ المجتہد فقہ میں اسم باسملی ہے، اس کتاب سے اس کے فقہی اجتہادات و معلومات پر کافی روشنی پڑتی ہے، قلم کلام اور صرف نحو میں بھی اس کی تصنیفات موجود ہیں، فلسفہ و منطق اور علم ہیئت میں تو ضرب المثل تھا، اور طب میں بھی اس کو کافی شہرت حاصل تھی، شاعر بھی تھا، اور شعرائے جاہلیت کے

لے ابن سینا کی تفسیر کا ایک نئی نسخہ میرے کتب خانہ میں موجود ہے، جس میں صرف موزن اور سورہ خلاص کی تفسیر ہے، اسکے علاوہ اپنے فلسفہ کی

کتابوں میں وہ بڑی آیات قرآنی کی تفسیر کرتا جاتا ہے، چنانچہ اشارات میں اس کے شواہد کثرت موجود ہیں،

کلام پر خصوصیت کے ساتھ عبور بھی رکھتا تھا، غرض اس عہد میں علمائے اسلام جن علوم و فنون میں عموماً تبحر رکھتے تھے، اُن میں اس کو بھی تبحر حاصل تھا، دیگر علمائے اسلام کی طرح منطق و فلسفہ میں ارسطو سے، قلب میں جالینوس سے، اور علمِ طبیعت میں پطلمیوس سے اس کو کافی واقفیت تھی، ان کی کتابوں کی اس نے تہذیب و ترتیب کی، اُن پر شرحیں لکھیں، اُن کے خلاصے کیے، اپنے شروح اور خلاصوں میں وہ ساتھ ساتھ دوسروں کے خیالات پر نقد بھی کرتا ہی، جس سے اس کی منطقی قوت استدلال اور قوت نقد کا پتہ چلتا ہی، اور کتابوں کی موزون ترتیب اس کے دماغ کی منطقی ترتیب کا پتہ دیتی ہے،

اس کے علاوہ اس کی تصنیفات کے تنوع اور کثرت سے یہ بھی پتہ چلتا ہے کہ اس کی محنت و جفاکشی کا کیا عالم تھا، ابنِ الاَبار کا بیان ہے کہ جیسے وہ سن شعور کو پہنچا اوسی زمانہ سے اس نے کتبِ مبنی اور تصنیف و تالیف کی اتنی عادت ڈال لی کہ بجز دو راتوں کے وہ کبھی نہیں سویا، ایک اپنی شادی کی رات دوسری وہ رات جس میں اس کے باپ کا انتقال ہوا، اسکے ساتھ یہ بھی محاذ رکھنا چاہیے کہ قضا کی خدمت اور دربار کے تعلقات کی وجہ سے اس کو کبھی اطمینان اور یکسوئی کے ساتھ ایک جگہ بیٹھنا نصیب نہ ہوا، قریب اس کی ساری عمر ایاب و ذہاب کی پریشانیوں میں گزری، بعض وقت ضروری کتابیں تک ساتھ نہ ہوتی تھیں، ان موقعوں پر وہ جو کچھ لکھتا اپنی یاد سے لکھتا، غرض اس کے سوانح نگاروں کے بیانات سے قطع نظر کر کے بھی صرحت اس کے تصنیفات ہی اس بات کا کافی ثبوت ہیں کہ اس کی دماغی قوتیں اگر غیر معمولی نہ تھیں تو کم از کم اپنے عہد میں ممتاز ضرور تھیں، نیز اپنے عہد کے تمام متداول علوم و فنون میں اس کو اجتہاد و تبحر کا درجہ حاصل تھا،

یہی وجہ ہے کہ اس کے سوانح نگار بھی اس کی مدح و ثنائیں غیر معمولی طور پر رطب اللسان نظر آتے ہیں، یا فنی کو اس بات پر حیرت ہے کہ اس کو مختلف علوم و فنون میں تبحر حاصل تھا، اور ان سب علوم میں وہ مصنف تھا، ابنِ سعید اس کو فلسفہ کا امام مانتا ہے، فقہ میں اس کی مہارت کو غیر معمولی طور پر سراہتا ہے،

شعندمی اس کو نجم الاسلام کے لقب سے یاد کرتا ہے، ابن ابی ایصبہ اس کو فقہ و خلافیات میں یگانہ روزگار قرار دیتا ہے، ابن البار کتاب ہے کہ کمالات علمی و علمی میں اندلس میں اس کا کوئی ہمسرہ نہیں ہوا، روایت سے زیادہ روایت اس پر غالب تھی اور علوم قدیمہ میں تو اس کو امامت کا رتبہ حاصل تھا، لوگ طب و فقہ و دوزن میں اپنے مشکلات اس سے حل کرتے اور فتویٰ طلب کرتے تھے،

البتہ اس موقع پر یہ لحاظ رکھنا چاہیے کہ فلسفہ میں تحریر کرنے کے باوجود یونانی زبان و ادب سے قطعاً ناواقف تھا، ارسطو کی کتاب الشعر کی شرح میں وہ موقع موقع پر عنترہ اور نابغہ وغیرہ شراے جاہلیت کے کلام کو مثیلاً پیش کرتا ہے، لیکن باوجود اس کے اسی کتاب سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ یونانی ادب کی واقفیت سے وہ کوسون دور ہے، یونانی شاعری میں ٹریچڈی، کمیدھی، ڈرا، اور ایک، وغیرہ شاعری کی متعدد قسمیں ہیں، جب تک کسی شخص کو سونکلیر، اخیلیوس، اور ہومر وغیرہ کے کلام پر عبور نہ ہو وہ ان اقسام کی اصلی حقیقت سمجھ نہیں سکتا، اسی طرح عربی شاعری میں تشبیب، مدح و ذم، قصیدہ، خانہ ویرانی کی تصویر، ادنیٰ یا گھوڑے کی تعریف، غریب الوطنی اور بے بسی کا اظہار، وغیرہ شاعری کی بیسیوں قسمیں ہیں، اور یونانی شاعری کے اقسام سے عربی شاعری کو کوئی نسبت نہیں، ممکن ہے کہ کسی سادہ مضمون کو عنترہ اسی طرح ادا کر گیا ہو جس طرح ہومر نے اس کو ادا کیا ہے، لیکن مضامین کے اس توار سے یونانی اور عربی شاعری کی اصلی حقیقت کے اتحاد پر استدلال نہیں ہو سکتا،

ابن رشد ٹریچڈی اور کمیدھی کی حقیقت یہ سمجھتا ہے کہ ٹریچڈی مدحیہ شاعری اور کمیدھی ہجو آمیز شاعری کا نام ہے، اس بنا پر وہ اہل عرب کے مدح و ذم کے کلام سے بلکہ خود قرآن مجید سے ادنیٰ مثالیں تلاش کرنے کی یہ کوشش میں دماغ پاشی کرتا ہے، کہیں کہیں وہ اپنی تصنیفات میں دیگر

طے حوالے اور گزر چکے ہیں، طے الدیبا ج المذہب صفحہ ۲۰۴، طے یہ کچھ ابن رشد کی خصوصیت نہیں، بلکہ تقریباً ہی حال تمام مسلمان شارحین ارسطو کا ہے، ابن سینا کی کتاب الشفاء سے میں چند اقتباسات پیش کرتا ہوں (بقیہ صفحہ ۱۰۹ پر)

فلاسفہ کی طرح یونانی اصطلاحات کے وضعی و اشتقاقی معنی بیان کرنے لگتا ہے جس سے یہ شبہ ہوتا ہے کہ وہ یونانی زبان سے واقف ہی لیکن بد قسمتی سے ان مواقع پر وہ یاد و سر دین سے نقل کرتا ہے، یا اگر اپنی طرف سے لکھا ہے تو ناش فلیطون میں مبتلا ہوتا ہے، اسی طرح یونانی فلاسفہ اور فلسفہ کے مختلف فرقوں کے اسما کو بھی اس نے غلط لٹا کر دیا ہے، چنانچہ اکثر جگہ پر دناگورس اور فیثاغورس میں وہ فرق نہیں کرتا، کہیں کہیں دیا کرٹس اور کریٹائل آپس میں غلط ملط ہو گئے ہیں، ہر تلبہ اس کے نزدیک فلسفہ کا ایک فرقہ ہے جو ہر قبیلہ کے جانب منسوب ہے، اس فرقہ کا پہلا فلسفی سقراط تھا، اتاناگورس کو وہ ایک اہلین فرقہ سمجھتا ہے، غرض ناموں میں غلط لٹ کی مثالیں اس کی کتابوں میں بکثرت ملتی ہیں، اور یہ سب غلطیاں محض اس وجہ سے ہوئی ہیں کہ وہ یونانی زبان سے واقف نہ تھا۔

در نہ ان فلیطون کی اصلاح یونانی زبان و تاریخ کے واقف کار کے لیے مشکل نہیں۔

علم ہیئت کے بعض علمی اکتشافات بھی اس کے جانب منسوب ہیں، چنانچہ قرص آفتاب میں دھبوں اور داغوں کا اکتشاف سب سے پہلے اسی نے کیا، اس کے علاوہ عام طور پر یہ مشہور ہے کہ امریکہ کا اکتشاف سب سے پہلے یورپ والوں نے کیا ہے، لیکن کولمبس (کشف امریکہ) کا خود اپنا بیان ہے کہ اس خیال کی جانب جس چیز نے

(بقیہ ماضیہ صفحہ گذشتہ) جسے معلوم ہوگا کہ ابن سینا بھی ان فلیطون سے پاک نہیں ہے، ابن سینا لکھتا ہے: ”طراغودیا (ٹریچیدی) کے اجزاء حسب ذیل ہوتے ہیں، جز اول عربی اشعار کی تشبیب کے مثل ہو گا، اس کو نقل کہتے ہیں، دوسرے جز کو قیج رکاص، اور تیسرے جز کو قحاز کہتے ہیں، ٹریچیدی کو کئی آدمی کلر کا لگا کے پڑھتے ہیں، دوسری جگہ لکھتا ہے: ”دواہ اشعار میں جن شخص واعد یا اشخاص معلوم کے متعلق کچھ بیان کیا جائے، ایک وہ نظم جس میں بادشاہ کی حکایتیں بیان کی جاتی ہیں، ٹریچیدی وہ نظم جس میں شخص و احد کے افعال حسنہ کی تصویر کشی جاتی ہے، کبیدی وہ نظم جس میں شخص و احد کے افعال قبیحہ کو بیان کیے جاتے ہیں۔“ ابن سینا کی کتاب الشعر کا بڑا حصہ ٹریچیدی کی تفصیل کے نذر ہوا ہے، لیکن ہر قدم پر ٹھوکر کھاتی ہے، البتہ یہ غنیمت ہے کہ ابن رشد کی طرح اشعار عرب سے شواہد نہیں پیش کیے ہیں۔

۱۔ ابن رشد بیان صفحہ ۳۱، صفحہ یورپ کی داخلی ترقی کی تاریخ ڈیبر صفحہ ۳۱۔

میری رہنمائی کی وہ ابن رشد کے تعانیف ہیں؟

ابن رشد کے مقولے بھی اس کے افعال و خصائل کی طرح حکیمانہ رنگ میں ڈوبے ہوئے تھے، چنانچہ اس کا یہ مقولہ بعد کو بہت مشہور ہوا کہ *من اشتغل بعلم التشییح اذداد ایمانا باللہ* یعنی علم تشریح کی واقفیت سے انسان کا ایمان تازہ اور قوی ہوتا ہے،

ابن رشد کے طریقہ درس کے متعلق ہماری واقفیت بالکل محدود ہے، اندلس میں مدرسے قائم کرنے کا دستور نہ تھا، علم عموماً مساجد میں اجرت پر تعلیم دیتے تھے، اس بنا پر قیاس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ ابن رشد بھی اپنی پسند کی کئی مسجد میں درس دیتا ہوگا، ابن رشد کا دادا محمد بن رشد بھی جامع قرطبہ میں درس دیا کرتا تھا، تمام دنیائے اسلام میں اس وقت عموماً درس دینے کا قاعدہ یہ تھا کہ استاد کسی علم کے مضامین طلبہ کے سامنے زبانی بتاتا جاتا تھا اور طلبہ تحریری یا دواشتین مرتب کرتے جاتے تھے اور یہی تحریری یا دواشتین بعد کو اضافہ و ترمیم کے ساتھ کتابی صورت میں شائع ہوتی تھیں، چنانچہ ابن سینا نے کتاب الشفاء کا درس اپنے شاگرد ابو عبید جوزجانی کو اسی طرح سے دیا ہے، ابن رشد کی کتابوں سے بھی پتہ چلتا ہے کہ وہ زبانی لکھ دیا کرتا تھا اور عموماً اپنے لکچرون میں اس بات کی پروا نہیں کرتا تھا کہ یہ عام پسند ہوں گے یا نہیں، چنانچہ علم کلام کی دو کتابیں اس نے اسی طرز پر لکھی ہیں اور بعض شروح ارسطو کا بھی خطیبانہ انداز تحریر ہے،

ابن رشد کے تلامذہ ہر علم و فن میں بکثرت تھے، بعض طلبہ اس سے فقہ کی تحصیل کرتے تھے بعض منطق و فلسفہ کی، اور بعض علم طب کی، اور کبھی کبھی علم کلام کا بھی درس ہوتا تھا، بعض لوگ اس سے حدیث بھی حاصل کرتے تھے، چنانچہ فقہ و حدیث میں اس کے حسب ذیل تلامذہ بہت مشہور ہیں، ابو بکر بن جہور، ابو محمد بن جوطا، ابو الحسن سہل بن مالک، ابو الریبع بن سالم، ابو القاسم بن الطیلسان، اور ابن بندو،

طب و فلسفہ میں بھی اس کے تلامذہ بہت نامور تھے، اس کا ایک مشہور شاگرد ابو عبد اللہ اندروسی تھا،

یہ ایک بربری خاندان میں قرطبہ میں منسلک پیدا ہوا، نہایت ذہین و ذکی اور نامور فاضل تھا، ابن رشد سے طب کی تحصیل کرتا تھا، لیکن اس کے انتقال کے بعد یوسف بن موراطیر سے تکمیل کی، حدیث اور عربیت میں بھی کمال حاصل تھا، ناصر اور مستنصر کے دربار میں مدتوں طبابت کی خدمت انجام دی،

ابن رشد کے شاگردوں میں ایک دوسرا طبیب ابو جعفر احمد بن سابق بھی بہت نامور ہوا ہے، معالجات میں بیکتاۓ عصر تھا اور ناصر کے دربار میں طبیب خاص تھا، مستنصر کے عہد حکومت میں وفات پائی،

(۵)

ابن رشد کا طرز تصنیف

ابن رشد مختلف علوم و فنون میں کمال رکھتا تھا اور ان سب میں یکساں مصنف تھا، اس کی کتابیں ہر فن میں پائی جاتی ہیں، صرف و نحو، اصول فقہ، فقہ، علم کلام، منطق، فلسفہ، علم النفس، علم الاخلاق، طبیعیات، پالیٹکس، علم الحیوان، علم التشریح، ہیئت، اور طب، غرض اس عہد کے تمام متداول علوم عقلیہ و نقلیہ میں اس کی متعدد تصنیفیں موجود ہیں،

علوم نقلیہ اور طب و ہیئت کو چھوڑ کر خالص فلسفیانہ مسائل پر جو کتابیں اس نے لکھی ہیں وہ تین طرح کی ہیں:-

ایک قسم کی کتابیں وہ ہیں جو یونانی تصنیفات کے تشریح و خلاصے ہیں، دوسری وہ ہیں جو اس نے بطور خود لکھی ہیں، مگر ان میں بھی خاصکر فلسفہ کی کتابیں اس بحث میں زیادہ ہیں کہ ارسطو کے مقابلہ میں متکلمین اسلام نے، ابن سینا نے، فارابی نے جو کچھ لکھا ہے سب غلط ہے، یا یہ کہ ابن سینا اور فارابی نے فلسفہ

جو بعض سائل اپنی طرف سے اختراع کیے ہیں ان کو ارسطو کی جانب منسوب کرنا غلطی ہے، اور وہ خود بھی فی نفسہ غلط ہیں، تیسری قسم کی وہ کتابیں ہیں جن میں اشاعرہ متکلمین کی مخالفت علم کلام کے مسائل میں کی گئی ہے، تو گو یا ابن رشد کی تصنیفات کی یہ تین غرضیں ہیں:۔

(۱) یونانی تصنیفات خاصہ کتب ارسطو کی تشریح و تفسیر۔

(۲) ارسطو کے مقابلہ میں ابن سینا اور فارابی کی تعلیٰ،

(۳) اشاعرہ متکلمین کی رد۔

یہ تین مقاصد ابن رشد کی تصنیفات کی بنا رہیں اور انہیں کو پیش نظر رکھ کر اس نے فلسفہ میں خامہ فرسائی کی ہے، اس لحاظ سے یہ کہنا بجا نہ ہو گا کہ ابن رشد فلسفہ یونان خاصہ کتب ارسطو کا نرا مقلد اور پیرو تھا، اس سے زیادہ اس کے فلسفہ کی کوئی قیمت نہیں، لیکن یورپ میں یہودیوں کے ذریعہ سے جو خیالات اسکے پہنچے تھے تو چونکہ نئی شکل میں پہنچے تھے، اسلئے مدتوں ابن رشد اپنے خیالات کا موجد سمجھا جاتا رہا،

یورپ میں ابن رشد کی قدر کا ایک بڑا سبب یہ بھی تھا کہ باشندگان یورپ فلسفہ سے نئے نئے آشنا ہوئے تھے اور اس وقت فلسفہ کی تحصیل کا بجز اس کے کوئی طریقہ نہ تھا کہ ارسطو کا مطالعہ کیا جاتا اور ارسطو کا اصلی شاہج ابن رشد تھا، اس بنا پر یورپ میں ابن رشد کی شہرت محض ادس کی طبی اور فلسفیانہ کتابوں کی بدولت ہوئی، طب میں اس کی کتاب الکلیات کی بہت شہرت تھی، تاہم، اس فن میں اس کا درجہ لوگوں کی نگاہ میں ابن سینا سے ہمیشہ کم رہا، اور جو شہرت شیخ کے قانون کو یورپ میں حاصل ہوئی وہ ابن رشد کی کتاب الکلیات کو کبھی نصیب نہ ہو سکی، طب میں ابن رشد کو جالینوس کا پیرو تھا، اور ادس کی طبی تصنیفات کی شرحیں بھی اس نے کی ہیں، لیکن جہاں جہاں جالینوس نے ارسطو کی مخالفت کی ہے، وہاں ابن رشد جالینوس کو چھوڑ کر ارسطو کا موافق ہو گیا ہے، چنانچہ ارسطو اور جالینوس میں

یہ اختلاف ہو کہ دماغ و قلب میں سے کس عضو کو ام الاعضا کی حیثیت حاصل ہے، ارسطو قلب کو ترجیح دیتا ہے، اور جالینوس دماغ کو، ابن رشد نے ارسطو کا قول اختیار کیا ہے،

فلسفہ میں ابن رشد کا بڑا کارنامہ یہ تھا کہ اس نے ارسطو کی شرحیں اور خلاصے لکھے، ابن رشد کے پہلے اندلس میں جو فلاسفہ پیدا ہوئے اول میں ابن باجہ بہت مشہور ہوا، اس کی زندگی نے وفات کی اور بیوقت مر گیا، اس لیے اس کام کو وہ انجام نہ دے سکا، ابن طفیل جو ابن رشد کا نہایت مداح استاد تھا اس نے شاگرد کو اس بات کی جانب توجہ دلائی کہ ارسطو کی حقیقی شرحیں اس وقت تک کی گئی ہیں خاصات، مغلق، اور اکثر غلط ہیں، اس لیے تم کو یہ خدمت انجام دینی چاہیے،

ابن رشد کا خود اپنا بیان ہو کہ ایک دن ابن طفیل نے مجھے بلایا، جب میں گیا تو اس نے کہا کہ آج امیر المومنین (یوسف بن عبد المومن) انفس کرتے تھے کہ ارسطو کا فلسفہ بہت دقیق ہے اور مترجمین نے ترجمے اچھے نہیں کیے ہیں، کوئی شخص آمادہ ہو جاتا تو اس کا خلاصہ کر کے اس کو سیرانعم بنا دیتا، اب میں تم پر یہ کام انجام نہیں دے سکتا، میری عمر بہت آگئی اور امیر المومنین کی خدمت سے فرصت بھی نہیں ہوتی، تم آمادہ ہو جاؤ تو کچھ شکل نہیں اور تم اس کو بخوبی کر بھی سکتے ہو، ابن رشد کہتا ہے کہ میں نے ابن طفیل سے وعدہ کر لیا، اور اسی دن سے ارسطو کی کتابوں کی شرحیں لکھنا شروع کیں،

ابن رشد نے ارسطو کی جو شرحیں لکھی تھیں وہ تین طرح کی ہیں:- (۱) شروع بسطہ ان میں متن کے ہر فقرہ کو الگ الگ نقل کر کے اس کی شرح کی ہے، (۲) شروع متوسطہ ان میں تمام متن نقل نہیں کیا ہے، بلکہ اس کے ابتدائی الفاظ لکھ کر اس کی شرح کی ہے، (۳) مختصات، جن میں وہ متن سے قرض نہیں کرتا، بطور خود مطالب بیان کرتا جاتا ہے شروع بسطہ ابن رشد کے اولیات میں داخل ہیں، اس لیے کہ ابن سینا وغیرہ نے شروع ارسطو میں صرف تلخیص و تلخیص سے کام لیا تھا ان شروع میں وہ متن کو لفظ قائل سے اور شرح کو اقول سے

لے "ابن رشد" بیان منہ، "ابن رشد" کا یہ خیال ہو کہ ابن رشد نے یہ طرز قرآن کی تفسیروں سے اخذ کیا تھا (تیسری صفحہ آئندہ ہے)

ممتاز کر کے لکھا ہے، یہ کتابیں عموماً مقالات پر مشتمل ہیں جن کی تقسیم ابواب و فصول میں کی گئی ہو، شروع ہیبت
صرف یہ ہیں تلخیص کتاب مابعد الطبیعة، تلخیص کتاب البزج، تلخیص کتاب الطبیعات، تلخیص کتاب الحیوان
شرح کی تیسری قسم لمخصات ہیں وہ اپنی پسند کے مطابق مطالب کو بیان کرتا ہے، کہیں
دیگر فلاسفہ کے خیالات کو رد کرتا ہے، پنج پچ میں ابن سینا کی تردید بھی کرتا جاتا ہو اور کہیں کہیں اپنی طرف سے
دلائل قائم کرتا ہے، لیکن باوجود اس تمام حذف و اصلاح کے اس نے لمخصات کے ناموں میں کوئی ترمیم نہیں
کی ہو، اور ارسطو نے جو نام رکھے تھے وہ بعینہ رہنے دیئے ہیں۔

ابن رشد کی بعض قریبوں سے پتہ چلتا ہے کہ شروع متوسطہ اور لمخصات کو ختم کرنے کے بعد شروع ہیبت
میں اس نے ہاتھ لگایا ہو، چنانچہ ۱۱۳۵ء میں کتاب الطبیعات کی جو شرح ہیبت اس نے ختم کی ہو اس کا آخر
میں یہ جملہ تحریر کیا ہو:۔

”میں اس کے قبل اسی کتاب کی ایک متوسطہ شرح لکھ چکا ہوں۔“

اس کے علاوہ اپنی بعض شروع متوسطہ میں یہ وعدہ کرتا ہو کہ آئندہ اس سے بڑی شرحیں لکھوں گا، اس کے
بعض جملوں سے ان شرحوں کی تصنیف کی تاریخیں بھی معلوم ہوتی ہیں، چنانچہ انھیں اشارات کے ذریعہ سے ہم
بعض کتابوں کی حسب ذیل سنہ و تاریخیں مقرر کر سکتے ہیں،

۱۱۳۵ء شرح کتاب السماء و العالم اشبیلیہ میں

۱۱۳۶ء شرح کتاب الخطابۃ و کتاب الشعر { قرطبہ میں
اور مابعد الطبیعات کی شرح متوسطہ

(بقیہ ماضیہ صفحہ گذشتہ) ہذا بیشک شرح کے اس طرز سے واقف نہ تھے، چنانچہ ائمہ فقہ کی کتابوں کی شرح بھی مرضی و غیرہ قدامتھانے اسی طرح
کی ہو کہ متن و شرح میں امتیاز نہیں رہتا، لیکن ابن رشد کے زمانہ میں یہ طرز عموماً متروک ہو گیا تھا، چنانچہ امام رازی نے ابن سینا کی اشارات
کی شرح اسی طرز پر لکھی جس طرز پر ابن رشد نے ارسطو کی شرح لکھی تھی، ۱۱۳۷ء انسا یکلر پٹیدا،

۱۱۷۷ء.....	کتاب الاخلاق بنام بقواخوس کی شرح توسط.....	قرطبہ میں.....
۱۱۷۸ء.....	رسالہ جواہر الکون کے بعض اجزاء.....	مراکو میں.....
۱۱۷۹ء.....	رسالہ کشف مناجیح الاولیاء.....	شبیلیہ میں.....
۱۱۸۰ء.....	کتاب الطبیعیات کی شرح بسیط.....
۱۱۹۳ء.....	شرح کتاب الاسطقات بالینوس.....
۱۱۹۵ء.....	بعض الاسئلۃ واللا جوابۃ فی المنطق.....	بزمائہ جلاوطنی.....

ارسطو کی حسب ذیل کتابوں پر ابن رشد کی تینوں طرح کی شرحیں اب تک موجود ہیں جن میں سے بعض اصل عربی میں ہیں بعض عبرانی میں ہیں، اور بعض لاطینی زبان میں، انالی طبعاً الثانیہ، کتاب الطبیعیات، کتاب السماء، کتاب النفس، اور کتاب مابعد الطبیعیات، ابن رشد نے قریب قریب ارسطو کی کل کتابوں پر تینوں طرح کی شرحیں لکھی تھیں لیکن ان کے علاوہ دوسری شرحیں پوری پوری موجود نہیں ہیں۔ بعض کتابوں کی صرف شروع متوسطہ محفوظ ہیں، بعضوں کی شروع بسیط محفوظ ہیں۔ اور بعضوں کی تینوں محفوظ ہیں۔ ان البتہ یہ خیال کیا جاتا ہے کہ ابن رشد نے ارسطو کی کتاب الحيوان کی پوری شرح غالباً نہیں لکھی، کیونکہ اس کے تمام سوانح نگار اس بات پر متفق ہیں کہ کتاب الحيوان کے دس بابوں کی شرح کا کہیں پتہ نہیں چلتا اور جو شرح موجود ہو وہ گیارہویں باب سے ہے، ابن ابی اصیبعہ اور عبد الواحد نے شرح کتاب الحيوان کا تذکرہ کیا ہے، لیکن ذہبی نے صاف تصریح کر دی ہے کہ اس میں اول کے دس بابوں کی شرح شامل نہیں ہے، اسکیوریل لائبریری کی قدیم فہرستوں میں بھی اس کا نمبر موجود ہے، لیکن اب کتاب کا کوئی اصلی نسخہ محفوظ نہیں رہا۔

اس کے علاوہ ابن رشد نے ارسطو کی کتاب السياسة کی بھی شرح نہیں لکھی، اس کے متعلق کتاب الاخلاق

کی شرح میں وہ خود یہ عذر خواہی کرتا ہے کہ ارسطو کی کتاب السیاستہ کا عربی ترجمہ اسپین میں دستیاب نہیں ہوتا، ا فلاطون کی کتاب الجہوریتہ کی جو شرح لکھی ہے اوس کے دیباچہ میں بھی اس نے اسی طرح کی عذر خواہی کی ہے کہ ارسطو کی کتاب السیاستہ اس کو دستیاب نہیں ہوئی اسلئے بدرجہ جمہوری جہت کی شرح شروع کی ہے،

ابن رشد کی تصنیفات کے لاطینی ترجمے جو شائع ہوئے ہیں اون کے دیکھنے سے پتہ چلتا ہے کہ ارسطو کی کتاب ابجد الطبیعات کے گیارہویں، تیرہویں اور چودھویں بابوں کے عربی نسخے بھی اس کو دستیاب نہیں ہوئے، کیونکہ ان ابواب کی کوئی بھی شرح کمین موجود نہیں ہے، لیکن موسیو منک نے ان ابواب کی ایک شرح متوسطہ عبرانی زبان میں کمین فراہم کی تھی، موسیو اسٹینشدر نے بھی ابجد الطبیعات کی پوری شرح کے ایک نسخہ کا پتہ چلایا ہے جس کے بعض اجزاء تو بالکل نئے ہیں اور بعض اجزاء موجودہ نسخوں سے مختلف ہیں، لیکن یہ معلوم ہو سکا کہ ان نسخوں میں صحیح نسخہ کون ہے،

بعض مستشرقین مثلاً ڈی ولت، اور ڈی روسی کے کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ ابن رشد نے ارسطو کی کتاب الموسیقی کی بھی شرحیں لکھی تھیں، لیکن ابن رشد کا کوئی قدیم نسخہ نگار اس کتاب کا تذکرہ نہیں کرتا، اس بنا پر یہ زیادہ قرین قیاس ہو کہ ان مستشرقین کو کتاب کے نام سے دھوکا ہو گیا، یہ اصل میں کتاب الشعر کی شرح ہے، اور چونکہ عبرانی زبان میں شعر موسیقی کے لئے ایک ہی لفظ مستقل ہے اسلئے کوئی تعجب نہیں کہ کتاب الشعر کو یہ کتاب الموسیقی سمجھے ہوں، برنارڈ یگر وکٹا ہے، کہ قسطینہ میں کتاب النبات کا ایک قدیم قلمی نسخہ بھی اس کی نظر سے گزرا ہے، لیکن عجیب بات ہو کہ ابن ابی اصیہ، ذہبی اور عبد الواحد کسی نے ابن رشد کی تصنیفات میں اس کا تذکرہ نہیں کیا، اور غالباً برنارڈ کو بھی ڈی روسی وغیرہ کی طرح کسی کتاب پر غلط شبہ ہو گیا ہوگا، ورنہ کوئی وجہ نہیں کہ اسکیوریل لا بریری کی فہرستیں اور الماریان بھی سوانح نگاروں کی طرح بالکل خاموش ہیں، اسی طرح ایک اور مستشرق

فرہنگش کا بیان ہو کہ علم الیقینہ پر بھی ابن رشد کے بعض تصانیف موجود ہیں، لیکن یہ سب غلط سلسلہ باتیں ہیں جو ابن رشد کی جانب منسوب کر دی گئی ہیں، اگلے زمانہ میں کسی مشہور مصنف کی صمیم اور مشکوک تصنیفات کا امتیاز بہت مشکل سے ہوتا تھا، خود ارسطو کی جانب بہت سی بے اصل قصہ کہانیوں کی کتابوں کی نسبت کر دی گئی ہو، اور تعجب یہ ہو کہ بڑے بڑے مصنفین مثلاً سید سرمد وغیرہ کو بھی ارسطو کی یہی بے اصل کتابیں بتیائی گئیں۔

(۶)

ابن رشد کی تصنیفات

اوپر معلوم ہو چکا ہے کہ ابن رشد نے ارسطو کی صرف حسب ذیل کتابوں پر تینوں طرح کی تشریحیں لکھی ہیں، کتاب البرہان، کتاب السماء والارض، کتاب الطبيعات، کتاب النفس، کتابا بعد الطبيعات، ان کے علاوہ حسب ذیل کتابوں کی تلخیص کی مجموعہ کتب منطوق، (باستثناء کتاب البرہان) کتاب الخطابہ، کتاب الشرح، کتاب التولید والافلال، کتاب الانوار العلویۃ، کتاب الاخلاق لبقیہ و اخس، کتاب المحسوس، کتاب الیمون، کتاب تولد الیمون، تو اس لحاظ سے ارسطو کی فلسفیانہ کتابوں کی تینوں طرح کی شرحوں کو ملا کر ابن رشد کے شروح و تلخیصات کی تعداد ۲۴ ہوتی ہے، ان کے علاوہ افلاطون کی جمہوریت کی شرح اور وہ چھوٹے چھوٹے رسالے جو اس نے از خود تصنیف کیے ہیں الگ ہیں،

فلسفہ کی کتابوں کے علاوہ اور مختلف علوم پر اس کی میٹھا رنگا مین ہیں، اس کو مختلف علوم و فنون میں کمال حاصل تھا اور خود اس کے ذاتی حالات بھی اس طرح کے تھے کہ اس کو مختلف علوم و فنون کے جانب متوجہ ہونا پڑتا تھا، وہ فقیہ تھا، طبیب تھا، اور دتوں قضا کی خدمت انجام دیتی تھی، اپنے ذاتی شوق کی بنا پر

وہ ایک رصد کا مہتمم تھا اور اسی رصد سے اس نے آفتاب کے وجہوں اور داغوں کا انکشاف کیا تھا، ان مختلف حیثیات کی بنا پر ان سب علوم میں الگ الگ اس کی تصنیفات موجود ہیں،

لیکن اس کی تمام تصنیفات کی اصلی تعداد اور اون کے ناموں کی اصلی تحقیق بہت مشکل ہے، اس کے عرب سوانح نگار تصنیفات کی تعداد اور اون کے ناموں کے بارے میں ایک دوسرے سے سخت اختلاف رکھتے ہیں، کمین کمین ایک ہی نام کی کتاب کا تذکرہ بار بار آگیا ہے، کمین ایک ہی کتاب کو ادھون نے کئی ناموں سے متعدد جگہ لکھ دیا ہے، اور کمین ادھون نے کئی ناموں کو ملا کر ایک نام کر دیا ہے، غرض عرب سوانح نگاروں کی غمخیزوں میں بڑا خلط ملط ہے، اور تصنیفات کی ٹھیک تعداد کا پتہ نہیں چلتا،

اسکوریل لائبریری میں فارابی، ابن سینا، اور ابن رشد، کی جو کتابیں اب تک موجود ہیں اون میں ابن رشد کی تصنیفات کی تعداد ۸ ہے، جو فلسفہ، طب، علم کلام، فقہ، دُصول فقہ، علم نحو، اور علم ہیئت کی کتابوں پر مشتمل ہیں، ابن الابار نے صرف چار تصنیفات کا تذکرہ کیا ہے، جن میں سے ایک فقہ میں، ایک طب میں، ایک دُصول فقہ میں، اور ایک علم نحو میں ہے، ابن ابی ایوبہ کے بیان کے مطابق ابن رشد کی کل تصنیفات کی تعداد ۱۰۰ ہے اور ذہبی نے ابن رشد کی تصنیفات ۵، گنوائی ہیں، لیکن ذہبی کا بیان بھی اس عیب سے پاک نہیں ہے کہ ایک نام بیسیوں جگہ آیا ہے، باوجود اس کے ذہبی کی روایت ابن ابی ایوبہ سے زیادہ قابل وثوق ہے، کیونکہ ابن ابی ایوبہ نے کئی کتابوں کی غلط نسبت ابن رشد کے جانب کر دی ہے اور کئی کتابوں کو چھوڑ گیا ہے،

بہر حال ان تمام روایتوں کو یکجا کر کے اپنی طرف حذب و اصلاح کے ساتھ ہم ایک ایک

نن کی کتابوں کو الگ الگ ذکر کرتے ہیں اور جا بجا اختلاف روایت اور صحت و غلطی کے جانب بھی اشارہ کرتے جائیگے،



(۱)

فلسفہ کی تصنیفات

نمبر شمار	نام کتاب	موجود یا غیر موجود	عرب مؤرخین کی روایت	خاندان کیفیت
۱	جو اہر الگولن یا اجرام العلویہ	× ×	ابن ابی الصیبعہ و ذہبی	اسکیوریل لائبریری کی فہرست میں اس نام کی کئی کتابوں کا تذکرہ ہے، غالباً اس مضمون پر ابن شدہ نے مختلف ادوات میں کئی رسالے لکھے ہیں،
۲	مقالہ فی اتصال العقل الماترق بالانسان، مقالہ فی اتصال العقل بالانسان	دو نون لاطینی اور عبرانی زبانوں میں موجود ہیں،	ابن ابی الصیبعہ و ذہبی،	
۳	مقالہ اس مضمون پر عقل ہیولانی صورۃ کا عقل کر سکتی ہے یا نہیں؟	عبرانی اور لاطینی میں موجود ہے	ابن ابی الصیبعہ	اس مضمون پر نام کے تھوڑے سے اختلاف کے ساتھ دو رسالے لاطینی زبان میں ہیں، ایک وینس میں سینٹ مارک لائبریری میں دوسرا ہیمل لائبریری پیرس میں
۵	شرح رسالہ اتصال العقل بالانسان لابن باجہ	اسکیوریل لائبریری میں موجود ہے	ذہبی	

نمبر شمار	نام کتاب	موجود یا غیر موجود	عرب مؤرخین کی روایت	خاطہ کیفیت
۶	المسائل المنطقية	عبرانی زبان میں ایک نسخہ موجود ہے۔	x x	x x
۷	المقائس الشرطية	اسکیوریل لائبریری میں موجود ہے،	ذہبی	x x
۸	مقالہ فی المقدمة المطلقة	لاطینی نسخے موجود ہیں	ذہبی	x x
۹	تفہیم منطقیات ارسطو	عبرانی اور اصل عربی میں موجود ہے،	غالباً یہ وہی کتاب ہے جسکو ابن ابی اصیبعہ نے انفروری فی المنطق کے نام سے لکھا ہے،	x x
۱۰	مبادی الفلسفہ	اصل عربی نسخہ اسکیوریل لائبریری میں موجود ہے،	x x	یہ کتاب حسب ذیل بارہ مضامین مشتعل ہے (۱) موضوع و محمول کی بحث (۲) تعریف کی حقیقت (۳) انالوطیقا الاولی (۴) انالوطیقا الثانیہ (۵) تضایا (۶) نفسیہ مادہ و کما و ذہن (۷) نفسیہ دائمہ و ضروریہ (۸) نظریہ ترتیب نظر (۹) لزوم نتیجہ (۱۰) قیاس انفرانی کے متعلق فارابی کے خیالات نقد و تبصرہ (۱۱) قواعد نفسیہ (۱۲) قوت سماعت (۱۳) خواص لہجہ

نمبر شمار	نام کتاب	موجود یا غیر موجود	عرب مؤرخین کی روایت	غائبہ کیفیت
۱۱	شرح کتاب الجہوریۃ لا فلاطون	اسکیوریل لائبریری کی فہرست میں اسکا تذکرہ ہے اور عبرانی و لاطینی زبانوں میں اس کے نسخے موجود ہیں۔	x x	x x
۱۲	مقالہ اس موضوع پر کہ قارابی نے منطق پر جو کچھ لکھا ہے وہ ارسطو کے خیالات کے مطابق ہے یا اس سے کچھ زاید یا ناقص ہے،	اسکیوریل لائبریری میں موجود ہے،	ابن ابی اصمہ	x x
۱۳	تخفیف مقالات ابو نصر القارابی فی المنطق	اسکیوریل لائبریری میں موجود ہے	x x	x x
۱۴	کتاب فیما خالفہ ابو نصر ارسطا طالس فی کتاب البرہان من تہتہ فتوین البرہان والحدود،	x x	ابن ابی اصمہ	
۱۵	ایک مقالہ میں اس بات سے بحث کی کہ ابن سینا نے موجودات کی تقسیم ہے،	عبرانی زبان میں پیریل لائبریری پیرس میں موجود ہے،	ابن ابی اصمہ	

نمبر شمار	نام کتاب	موجود یا غیر موجود	عرب مؤرخین کی روایت	خاصہ کیفیت
	مکمل علی الاطلاق، مکمل بالذات واجب بالغیر اور واجب بالذات کی جانب جو کی ہے وہ غلط ہے،			
۱۴	تخصیص الالہیات لنقیو لادس	اسکیوریل لائبریری میں موجود ہے،	ابن ابی ایصبعہ	
۱۶	مقالہ اس بحث میں کہ کیا خدا جزئیات کا علم ہے،	اسکیوریل لائبریری	x	
۱۸	مقالہ فی القدم والحادث	x	ذہبی	
۱۹	کتاب فی الفحص عن مسائل وقعت فی العلم الالہی فی کتاب الشفاء لابن سینا۔	x x	ابن ابی ایصبعہ	
۲۰	ایک کتاب میں یہ ثابت کیا ہے کہ مادہ اولیٰ پر جو اعتراضات کیے جاتے ہیں وہ باطل ہیں بلکہ ارسطو نے	x x	ابن ابی ایصبعہ	

نمبر شمار	نام کتاب	موجود یا غیر موجود	عرب مؤرخین کی روایت	خانہ کیفیت
	اس کے وجود پر جو دلیل قائم کی ہو وہ صحیح ہے			
۲۱	مقالہ فی الزمان	x x	ابن ابی اصیبعہ ذہبی	
۲۲	المسائل الفلسفیه	x x	x x	
۲۳	رسالہ فی العقل والمقول	اصل عربی نسخہ اسکویال لابسیری میں ہے	ابن ابی اصیبعہ نے اسکے قریب قریب رسالہ العقل کا ذکر کیا ہے	
۲۴	شرح کتاب العقل لاسکندہ افروسی	عبرانی زبان میں اسکویال لابسیری میں ہے	x x	
۲۵	بعض الاسئلہ علی کتاب النفس	x x	ذہبی	
۲۶	مقالہ فی علم النفس	x x	ذہبی	
۲۷	مقالہ آخری فی علم النفس	x x	ذہبی	
۲۸	المسائل علی الافلاک والارض	x x	x x	

اس کے علاوہ اور جو کتابیں ابن رشد کی جانب منسوب ہیں یا اون کی غلط نسبت کر دی گئی ہیں
اور یا ابن رشد کی تصنیفات کے ذیل میں اذکار نام کر رہ کر آگیا ہے، شرح رسالہ حیی بن یقطان لابن
مفلح اور شرح رسالہ حیوۃ المعتزل لابن باجہ بھی ابن رشد کی جانب منسوب ہیں، حالانکہ یہ بعض یہودی
فلاسفہ کی تصنیف ہیں، ڈی ہریلاٹ نے سراج الملوک کا نام بھی لیا ہے، لیکن یہ بالکل غلط نسبت ہے

یہ کتاب ابو بکر محمد طوشی کی تصنیف ہے،



(۲)

(طب کی تصنیفات)

نمبر شمار	نام کتاب	موجود یا غیر موجود	عرب مؤرخین کی روایت	فائدہ کیفیت
۱	کتاب الکلیات	بعض اجزاء اصل عربی میں اور لاطینی زبان میں اسکیوریال لائبریری میں موجود ہیں،	ابن ابی اصیبعہ، ذہبی ابن الابار،	
۲	شرح اجزہ ابن سینا	اصل عربی اسکوریال میں آکسفورڈ میں، لندن میں، اور پیرس میں موجود ہے،	ابن ابی اصیبعہ، ذہبی عاجی خلیفہ	
۳	مقالہ فی التریاق	اصل عربی اسکوریال میں اور عبرانی اور لاطینی زبانوں میں دوسرے کتب خانوں میں موجود ہیں،	ابن ابی اصیبعہ، ذہبی	
۴	کلام علی مسئلہ	عبرانی زبان میں	ذہبی	

نمبر شمار	نام کتاب	موجود یا غیر موجود	عرب مؤرخین کی روایت	خاصہ کیفیت
	من العلل والاعراض	لیڈن میں موجود ہے		
۵	تفخیص کتاب التقرن بجالیئوس		ابن ابی اصیبعہ	یہ تینوں کتابیں اصل عربی ہیں لیکن یہ عربی میں موجود ہیں۔
۶	تفخیص کتاب القوی الطبیعة بجالیئوس		ابن ابی اصیبعہ	
۷	تفخیص کتاب العلل والاعراض بجالیئوس		ابن ابی اصیبعہ	
۸	تفخیص کتاب الاسطقات بجالیئوس		ان پانچوں کتابوں کا تذکرہ ابن ابی اصیبعہ نے کیا ہے	اسکندریہ والی نسخہ عربی میں موجود ہیں
۹	تفخیص کتاب المزاج بجالیئوس			
۱۰	تفخیص کتاب حیلۃ البرء بجالیئوس			
۱۱	تفخیص کتاب المحیات بجالیئوس			
۱۲	تفخیص کتاب الادویہ المفردہ بجالیئوس			
۱۳	مقالہ فی المزاج	عربی زبان میں اسکندریہ والی	ابن ابی اصیبعہ	یہ تفخیص کتاب المزاج

نمبر شمار	نام کتاب	موجود یا غیر موجود	عرب مؤرخین کی روایت	خاندان کیفیت
		میں موجود ہے		بجالینوس کے علاوہ ہے
۱۴	مقالہ فی حیلة البراء	عبرانی زبان میں موجود ہے		یہ حیلة البراء بجالینوس کی تحفیس کے علاوہ ہے
۱۵	مقالہ فی المزاج المتدل	اسکیوریال میں ہے	ذہبی	
۱۶	De operum ab	لاطینی زبان میں اسکیوریال میں ہے	x x	
۱۶	Conono De medicinis Laxatives	لاطینی زبان میں اسکیوریال میں ہے	x x	
۱۸	مقالہ فی لزأب الحی	x x	ابن ابی اصیبعہ	
۱۹	مقالہ فی حیات النعن	x x	ابن ابی اصیبعہ	
۲۰	مراجعات و مباحث بن ابی بکر ابن الفضل و بن ابی شذنی رسمہ لادواء فی کتابہ الموسوم بالکلیات		ابن ابی اصیبعہ	ان کے علاوہ اور کتابیں بھی ابن رشد کی جانب سے بیان گوارائی کی منتظر ہے

(۳) فقہ و اصول فقہ کی تصنیفات

۱	بدایۃ المجتہد و معالجات المقصد	اسکیوریال لا سیریری میں	ابن الابرار، ابن ابی اصیبعہ	
---	--------------------------------	-------------------------	-----------------------------	--

نمبر شمار	نام کتاب	موجود یا غیر موجود	عرب مؤرخین کی روایت	خاص کیفیت
		موجود ہے،	عاجی خلیفہ، ابن فرحون	
۲	خلاصۃ المستصفیٰ للفرزالی فی اصول الفقہ	اسکیوریال لائبریری میں موجود ہے،	ابن الابار، ابن فرحون، ابن ابی اصیبعہ	
۳	× ×	لاطینی میں موجود ہے	لیون افریقی	اس کا نام لاطینی زبان میں پڑھائیں گیا جو حسب ذیل ہے، <i>Vigilia super erroribus textuum legis civilis</i>
۴	اسباب الاختلاف	تین جلدوں میں عربی زبان میں اسکیوریال لائبریری میں موجود ہے،	ابن شدکی جانب اس کتاب کی نسبت میں مجھے شبہ ہے غالباً یہ کتاب ابن شد کے دادا کی تصنیف ہے،	
۵	الدروس الکاملہ فی الفقہ	اسکیوریل لائبریری میں عربی زبان میں موجود ہے	× ×	یہ اصلی نام نہیں ہے ریتان نے جو نام ذکر کیا ہے اس کا ترجمہ ہے،
۶	مقالہ فی الضحایا	اسکیوریال لائبریری میں موجود ہے،		غالباً یہ اگلی کتاب کے ایک حصہ کا دوسرا نسخہ ہوگا،
۷	زائف السلاطین و الخلفاء	اسکیوریال لائبریری میں موجود ہے،	× ×	
۸	منہاج الادولہ	× ×	ابن ابی اصیبعہ	

ابن ابی اصیبعہ نے فقہ کی دو تصنیفات کا اور ذکر کیا ہے، کتاب التحصیل، اور کتاب المقدمات، کتاب التحصیل کے متعلق یہ تفصیل بھی دی ہے کہ اس میں ابن رشد نے صحابہ اور تابعین اور ائمہ کے اختلافات بیان کئے ہیں، ہر ایک کے دلائل کی تشریح کی ہے، اور پھر خود محاکمہ کیا ہے، لیکن اصل میں ابن ابی اصیبعہ کو دھوکا ہو گیا ہے، یہ دونوں کتابیں ابن رشد کے دادا کی ہیں جو ابن رشد اکبر کہلاتے ہیں، کتاب المقدمات مدونہ امام مالک کی شرح ہے، یہ اب مصر میں چھپ گئی ہے،

(۴)

علم کلام کی تصنیفات

نمبر شمار	نام کتاب	موجود یا غیر موجود	عرب مؤلفین کی روایت	خانہ کیفیت
۱	فصل المقال فیما بین الحکمة والشریعة من الاتصال	اسکیوریال میں عربی زبان اور پیرس میں عبرانی زبان میں موجود ہے،	ابن ابی اصیبعہ، ذہبی	اس کتاب کو پہلے پہل اصل عربی میں ہی لایا گیا تھا، بعد ازاں نقلیں عربی میں بھی شائع ہوئیں
۲	ذیل فصل المقال	اسکیوریال میں موجود ہے	×	اس کو بھی پہلے پہل ہی ایچ مور نے چھاپا تھا،

سچے قلمبر کہ علامہ شبلی مرحوم کو بھی یہی دھوکا ہوا چنانچہ انھوں نے نہایت شوق سے کتب خانہ خدیوہ سے مقدمات کی نقل منگوائی خیال تھا کہ ایک فلسفی فقہ کے فن کو لکھیگا تو کون کر لکھے گا، لیکن اس میں ادن کو ناکامی ہوئی اور کتاب کچھ زیادہ پسند نہ آئی حقیقت میں ادن کی ناپسندیدگی یہ تھی کہ فلسفی کی تصنیف نہ تھی، بلکہ ایک فقہ کی تصنیف تھی اور اسی وجہ سے دیگر کتب فقہ اس کو کوئی امتیاز نہ تھا،

نمبر شمار	نام کتاب	موجود یا غیر موجود	عرب مؤلفین کی روایت	خاصہ کیفیت
۳	ایک رسالہ اس مضمون پر کہ عالم کے حدوث کے متعلق فلاسفہ اور متکلمین کے درمیان حقیقتاً کوئی اختلاف نہیں	اسکیوریال میں موجود ہے	ابن ابی ایسیبہ، ذہبی	
۴	کشف الاولیاء	اسکیوریال میں عربی میں اور پیرس اور لیڈن میں عبرانی زبان میں موجود ہے	ابن ابی ایسیبہ، ذہبی	اس کو بھی پہلے پہل جی۔ ایچ مولر نے چھاپ کر شائع کیا تھا
۵	شرح عقیدہ ابن تومرت الامام المہدی	اسکیوریال میں موجود ہے۔	ذہبی	اس میں عقائد ابن تومرت کو عام طور پر تسلیم کیا ہے
۶	تہافت تہافت افلاسفہ	اصل عربی میں موجود ہے	ابن ابی ایسیبہ، ذہبی	

(۵)

علم ہائیت کی تصنیفات

۱	تخصیص الجسطی	عبرانی زبان میں کئی کتب قانون میں موجود ہے	ذہبی	اس کتاب کا لاطینی زبان میں ترجمہ نہیں ہوا
۲	ایحتاج الیہ من کتاب اقلیدس فی الجسطی	اسکیوریال میں موجود ہے	ذہبی	

نمبر شمار	نام کتاب	موجود یا غیر موجود	عرب مؤلفین کی روایت	خانہ کیفیت
۳	مقالہ فی حرکت الفلک	x x	ابن ابی ایصبعہ	
۴	مقالہ فی تدویر ہستیتہ الافلاک والنواب	اسکیوریال میں موجود ہے		

(۶)

علم نجوم کی تصنیفات

۱	کتاب الضروری فی النجوم	اسکیوریال میں موجود ہے	ابن لابار ذہبی، ابن جون	
۲	مقالہ فی الکلمۃ والاسم المشتق	اسکیوریال میں موجود ہے	ذہبی	

مذکورہ بالا تصنیفات جو حذف و اصلاح کے ساتھ ذکر کی گئی ہیں اون کی تعداد ۶۸ ہے جو ذہبی اور ابن ابی ایصبعہ دونوں کے کلام سے مختلف ہے اور ایک حد تک یہ تعداد صحیح بھی ہے، کیونکہ اس کی بنیاد زیادہ تر اسکیوریال لائبریری اور یورپ کے دیگر کتب خانوں کی فہرستیں ہیں جان یہ کتابیں ایک مدت سے محفوظ رکھی ہیں،

(۷)

ابن رشد کی تصنیفات کے قلمی و مطبوعہ نسخے

اوپر ہم بیان کر چکے ہیں کہ ابن رشد کی تصنیفات مشرق میں کیا اب بلکہ ناپید ہیں اور اس کے وجہ بھی ہم بتا چکے ہیں، یورپ و امریکہ کے کتب خانوں کو چھوڑ کر علوم اسلامیہ کا بڑا ذخیرہ قسطنطنیہ اور مصر کے

کتب خانہ میں محفوظ ہے قاہرہ کے کتب خانہ 'خدیوہ' میں ابن رشد کی صرف حسب ذیل تصنیفات موجود ہیں۔
 شرح ارجوزہ الطب لابن سینا، فصل المقال و ذیلہ، کشف مناجیح الادلہ تلخیص کتاب ارسطاطالیس فی المنطق
 ان چار کتابوں کے علاوہ مصر میں ابن رشد کی کوئی تصنیف نہیں، ہندوستان کے ایک غیر مشہور کتب خانہ مسجد
 آرہ میں ابن رشد کی تلخیص منطق کے دو مکڑے موجود ہیں، تلخیص بایئنیاس، اور تلخیص اناطولیکا الاولی، اس کے
 علاوہ ابن رشد کی کسی تصنیف کا کوئی نسخہ ہندوستان میں موجود نہیں اور تقریباً قسطنطنیہ کے کتب خانے بھی خالی
 ہیں، حاجی خلیفہ نے ابن رشد کی تین کتابوں کا تذکرہ کیا ہے، شرح ارجوزہ الطب، کنایۃ المجتہد تہافت الفیہ
 اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کتابوں کے قلمی نسخے مشرق میں ضرور موجود ہونگے، رینان نے لکھا ہے کہ مشرق
 کسبوں کا بیان ہے کہ گلیوم پوٹل کو مشرق سے ابن رشد کی تلخیص منطق کا ایک نسخہ دستیاب ہوا تھا، جس میں
 تلخیص علم الخطابۃ اور تلخیص کتاب الشعر بھی داخل ہے، لارنٹائن لائبریری می فلارنس (اطلی) میں بھی ابن رشد کی
 تلخیص منطق کا ایک قلمی نسخہ موجود ہے، جس میں کل اجزائے منطق کی شرح بیضا کے علاوہ بعض اجزاء کے شروع
 متوسطہ اور تلخیصات بھی ہیں،

سہ علامہ شبلی رحوم نے مولوی عبدالغنی غازی پوری رحوم کے ذریعہ سے یہ نسخہ حاصل کیا تھا، ادوں سے مولوی حمید الدین صاحب پرنسپل
 دارالعلوم حیدرآباد دکن نے حاصل کر کے ایک دوسری نقل لے لی، چنانچہ اب ہندوستان میں اس کتاب کی دو قلمی نقلیں موجود ہیں،
 سہ رینان کو اس بات پر حیرت ہے کہ کسبوں نے مشرق سے ابن رشد کی تصنیف کا نسخہ کیونکر فراہم کیا، اس کا خیال ہے کہ ان تصنیفات کے علاوہ
 ابن کا ذکر حاجی خلیفہ نے کیا ہے، ابن رشد کی اور کوئی تصنیف مشرق میں کہیں محفوظ نہیں، رینان کہتا ہے کہ فرانس کے ایک دوسرے
 مستشرق ایم ہیوٹ کو بھی کسبوں کے نسخہ کی محنت میں شک ہے، چنانچہ ایم ہیوٹ کہتا ہے کہ "ایم اسکیلگر جو ابن رشد کی تصنیفات کی جستجو
 تلاش میں رہتا تھا، باوجودیکہ ایم کسبوں کا دلی دوست تھا، لیکن اس کو ایم کسبوں کے اس نسخہ کی خبر نہ تھی" یہ حقیقت رینان
 اور ہیوٹ کی قیاس آفرینیان ہیں، ورنہ ابن رشد کی تصنیفات کی گٹائی کے باوجود بھی مسلمانوں میں اس کی شہرت کچھ کم نہیں ہے،
 اس کے خیالات باوجود کتابوں میں ذکر کیے جاتے ہیں، اور اس کی تلخیص منطق کا ایک نسخہ ہندوستان ایسے (بقیہ حاشیہ صفحہ آئندہ ہے)

ابن رشد کی تصنیفات درحقیقت یورپ میں زیادہ محفوظ ہیں اور اون کا اصلی خزانہ یورپ کے حسب ذیل کتب خانے میں اسکيوريل لايبيري (اسپین) پيريل لايبيري (فرانس) بوڈلین لايبيري (آکسفورڈ) (انگلستان) لارنٹائن لايبيري (فلارنس) (اٹلی) اور لیڈن لايبيري، لیکن سب سے زیادہ ان کا پتہ اسکيوريل لايبيري میں چلتا ہے، جو میڈریڈ (موجودہ دارالسلطنت اسپین) سے چالیس میل کے فاصلہ پر واقع ہے اسکيوريل لايبيري اور فلارنس لايبيري میں چند اصل عربی نسخے بھی ہیں، چنانچہ اس کی بادی الفلہ، العقل و الذہب کی تطبیق پر اس کے بعض مقالے، تیسرا سطو کی کتاب النفس کی شرح، اور کتاب العقل و العقل اسکيوريل لايبيري میں اصل عربی زبان میں موجود ہیں، اور کتاب تہافت التہافت کے بھی متعدد نسخے اصلی عربی زبان میں محفوظ ہیں، ان نسخوں کے علاوہ بعض عربی نسخے عبرانی رسم الخط میں لکھے ہوئے ہیں جو زیادہ تر یہودیوں کے کام آتے تھے، چنانچہ پیریل لايبيري پیرس میں حسب ذیل کتابوں کے نسخے اسی رسم الخط میں ہیں، تلخیص منطق، شرح متوسط کتاب الکون و النساء، اور شرح متوسط کتاب النفس، بوڈلین لايبيري آکسفورڈ میں بھی عبرانی خط میں حسب ذیل نسخے ہیں، شرح کتاب لاجرم العلویہ، کتاب الکون و النساء، اور کتاب الحکمت،

ابن رشد کی طبی تصنیفات کے اصل عربی نسخے اوس کی فلسفیانہ تصنیفات کے نسخوں کی نسبت سے زیادہ تعداد میں محفوظ ہیں، چنانچہ اسکيوريل لايبيري میں اس کی حسب ذیل طبی تصنیفات موجود ہیں، شرح ارجوزۃ ابن سینا، شروح جالینوس، مقالۃ فی التریاق اور کتاب الکلیات، بوڈلین لايبيري پیریل لايبيري پیرس، اور لیڈن لايبيري میں بھی اس کی شرح ارجوزۃ کے متعدد نسخے ہیں، لیکن بحیثیت مجموعی اس کی کل تصنیفات کے عربی نسخوں کے بہ نسبت لاطینی اور عبرانی تراجم یورپ کی (بقیہ ماشیہ صفحہ گذشتہ) دور دراز ملک جن میں بھی موجود ہے، اگر ریمان اور ایمپوٹ کو ہندوستان کے اس نسخہ کی خبر ہو تو وہ شاید ایم کمپون کے نسخہ پر اتنی بدگمانی نہ کرتے،

لائیبریریوں میں کثیر تعداد میں موجود اور عام طور پر شائع نہیں، چنانچہ ایپیریل لائیبریری میں عبرانی تراجم کے ۵۹ نسخے، دائنالا لائیبریری (آسٹریا) میں ۴۰ نسخے، ڈی روسے ایبے کے کتب خانے واقع فرانس میں ۲۸ نسخے، محفوظ ہیں، اور یہودیوں میں ان عبرانی تراجم کی عام اشاعت کی حالت یہ ہے کہ بائبل کے بعد ابن رشد کی تصنیفات کا دوسرا نمبر ہے، اسی طرح ابن رشد کی تصنیفات کے لاطینی نسخے بھی کتب خانوں میں بکثرت موجود ہیں، خاص کر ان کتب خانوں میں ان کی تعداد زیادہ ہو جو قرون متوسطہ کے فلسفہ مدرسہ (اسکولاشک فلاسفی) کے مرکزی مقامات میں قائم کیے گئے تھے، چنانچہ سارا بون (واقع فرانس) کے کتب خانہ میں اس قسم کا بہت بڑا ذخیرہ فراہم کیا گیا ہے،

اس کی تصنیفات اصل عربی زبان میں سب سے پہلے یورپ میں طبع ہوئیں اول اول ۱۵۰۰ء میں جے مولر نے اکاڈمی آف سائنسز کے جانب سے میونخ (جرمنی) میں کشف الاولہ اور فصل المقال کو ایک مجموعہ کی صورت میں طبع کرایا، پبلشر نے یہ بھی وعدہ کیا تھا کہ مطالب کتاب کی توضیح کی غرض سے دو دھچپ مقدمہ کا بھی اضافہ کریگا، لیکن جب کتاب شائع ہوئی تو اس دھچپ اضافہ کے دیکھنے کو آنکھیں ترس گئیں، بہر حال یہ ابن رشد کی تصنیفات کا پہلا عربی نسخہ تھا جو جرمنی سے شائع ہوا، اس کے بعد ۱۵۰۰ء میں ابن رشد کی دوسری تصنیف بویرین اکاڈمی نے شائع کی اور ساتھ ساتھ اس کے ایڈیٹر جے مولر نے اس کا جرمن ترجمہ بھی شائع کیا، اس مجموعہ کا نام الطبیعیات والالعیات ہو اور جرمن رسالہ اقصا العقل بالانسان کے جس کا جرمن ترجمہ پہلے شائع ہو چکا تھا یہ پہلی کتاب ہو جو یورپ کی نئی زبانوں میں ترجمہ ہو کر شائع ہوئی، ورنہ اس سے پہلے عموماً لاطینی اور عبرانی تراجم شائع ہوا کرتے تھے، مجموعہ کشف الاولہ اور فصل المقال جس کو جے مولر نے یورپ سے شائع کیا تھا، اس کے نمونے کو بیش نظر رکھ کر مصر سے بھی اس کی نقل شائع ہوئی، اور اس کے دوسرے ایڈیشن میں ابن تیمیہ کے ردود کا اضافہ کیا گیا، تہافت التہافت بھی اصل عربی زبان میں سب سے پہلے مصر میں طبع ہوئی، ان

دو کتابوں کے علاوہ ۱۳۲۶ء میں سلطان عبدالغنی قدس بن سلطان مراکش نے اپنے شاہی کتب خانہ سے ہدایۃ الجمعۃ کا ایک قدیم و صحیح قلمی نسخہ نکال کر شایع کرایا، فقہ میں ابن رشد کی یہ پہلی تصنیف ہے جو دنیا میں پہلے پہل شایع ہوئی، اسکے بعد اسی نسخہ کو پیش نظر رکھ کر ۱۳۳۵ء میں مصر میں اوس کا دوسرا ایڈیشن نکلا،

ابن رشد کی کل تصنیفات ہیں جو اصل عربی زبان میں شایع ہوئیں، اس کی تصنیفات کی اشاعت زیادہ تر عبرانی اور لاطینی زبانوں میں ہوئی ہے، ۱۳۵۶ء میں ریوی ڈی ٹریٹس سے پہلے پہل اس کی تلخیص منطق اور تلخیص طبیعیات کے عبرانی تراجم شائع ہوئے، اس کے بعد ۱۳۶۲ء میں گولڈنٹھل نے پیرزگ (جرمنی سے) اس کی تلخیص علم الخطابۃ کا عبرانی ترجمہ چھاپ کر شایع کیا،

اس کی تصنیفات کے لاطینی تراجم چوتھ ۱۴۰۰ء سے لیکر سترہ ۱۷۰۰ء تک ایک صدی کے اندر اندر شائع ہوئے اور ان کی تعداد ستو سے متجاوز تھی، کوئی سال ناغہ نہیں ہوتا تھا کہ ابن رشد کی کوئی نہ کوئی تصنیف شائع نہ ہوتی ہو، اکیلے دنیس (اٹلی) کے دارالاشاعت سے جو کتابیں شائع ہوئیں وہ پچاس اور پچیس، بجلہ اور ان کے صرف چودہ یا پندرہ نسخے ناقص و غیر مکمل تھے اور بقیہ سب کتابیں پوری پوری شائع ہوئیں، اٹلی میں پیڈوایو نیورسی کا دارالطباعت اس بات کے لئے مشہور تھا کہ گویا اس نے ابن رشد کی تصنیفات کا حق طبع اپنے نام محفوظ کر لیا ہے، چنانچہ ۱۴۵۲ء و ۱۴۵۳ء و ۱۴۵۴ء میں تین سال کے عرصہ میں یہاں سے ارسطو کے متعدد تصانیف ابن رشد کے شروع و تلخیصات سے مزین ہو کر شائع ہوئے، اٹلی میں ابن رشد کا دوسرا مشہور پبلشر دنیس کا دارالاشاعت تھا، سب سے پہلے ۱۴۸۱ء میں ابن رشد کی تلخیص کتاب الشرا و فارابی کی تلخیص علم الخطابۃ ایک ساتھ یہاں سے شائع ہوئیں، اس کے بعد تو ابن رشد کے متعدد ایڈیشن نکلتے گئے، چنانچہ ایک سال بعد ۱۴۸۲ء میں کتاب الکلیات اور رسالہ جواہر الکون کی باری آئی، ۱۴۸۳ء و ۱۴۸۴ء میں انڈورسولونے تین جلدوں میں ارسطو کے مکمل رسالے ابن رشد کے شروع و تلخیصات کے ساتھ شائع کیے، ۱۴۸۸ء میں بنار ڈینو ڈی ٹریٹس نے دوبار

ابن سینا، بلکہ خود ارسطو، اور افلاطون کی کتابیں ہمیشہ کے لیے سپرد خاک کر دی گئیں، اب کلاسیکل
حیثیت سے گو یہ کتابیں قابل مطالعہ خیال کی جاتی ہیں، لیکن اس زمانہ میں انکا مطالعہ محض قدامت پرستی،
اور قدامت کے خیالات سے حصول واقفیت، یا نقد و تبصرہ کی غرض سے کیا جاتا ہے،



اسے یہ مضمون انسائیکلو پیڈیا برٹینیکا کے متعدد اڈیشنوں اور ریتان کے تذکرہ ابن رشد سے زیادہ تر ماخوذ ہے، مگر اس
کے خیال سے جا بجا حوالے چھوڑ دیئے گئے ہیں،

حصہ دوم

ابن رشد کے آراء و نظریات

باب اول

ابن رشد اور علم فقہ

(۱) فقہ سے ابن رشد کا تعلق فقہ مالکیہ اور اوس کی اشاعت اندلس میں -
 اوس کے اسباب تلامذہ امام مالک اور اوس کی کتابین قرطبہ اور اوس کے مالکی فقہار، ابن رشد بکر
 اور مذہب مالکیہ میں اوس کا درجہ ابن رشد بکر کے اساتذہ فقہ ابن رشد بکر کی کتابین اور اجتہادات،
 ابن رشد کی تعلیم فقہ اور اوس کے اساتذہ - حافظ ابو القاسم بن بکوال، ابو عبد اللہ المازہمی
 دیگر اساتذہ،

(۲) ابن رشد کی تصنیفات فقہ پر نقد و تبصرہ - ابن رشد کی کتب فقہ
 بدایۃ المجتہد - ترتیب میں بدایۃ المجتہد کا دوسری کتب فقہ سے مقابلہ کتاب کی غرض، جمع اصول
 ذوالالہ، فقہ میں ابن رشد کی وسعت نظر اور متانت استدلال، اسکے بعض نمونے، ابن رشد کی

بے نقیبی اور اوس کی مثالیں، دیگر کتب فقہ پر ہدایۃ المتمدن کی ترجیح کے وجہ، ابن رشد کا

رتبۃ اجتہاد،

(۱)

فقہ سے ابن شد کا خاندانی تعلق

عہد صحابہ میں جب مسلمان جزیرہ عرب کے چاروں طرف پھیل گئے تو شہسواران عرب اور کشتوکیان اسلام کے ساتھ ساتھ مجتہدین امت اور فقہار و حاملین شریعت کا گروہ بھی اُدھر اُدھر منتشر ہو گیا، بزم نبوی کے یہ چشم چراغ جہر جاتے ظلمت جہل کا نور ہوتی جاتی، حقائق شریعت کی گرہیں کھلتی جاتیں، اور نئی نئی علمی انجینئر مختلف دیار و اطراف میں پیدا ہوتی جاتیں، چنانچہ ان ابراہائے کرم کی بدولت عراق میں بصرہ، کوفہ، اور ان کے بعد بغداد، شام میں دمشق، اور مصر میں فسطاط مدینہ منورہ کی طرح مرکز علوم اور بہط علمائے بگئے تھے، اور کوفہ میں امام ابو حنیفہ، مدینہ میں امام مالک، اور شام میں اوزاعی اور مصر میں امام شافعی مسند درس کے شیوخ اور بزم فقہ کے صدر اصدور گئے جاتے تھے،

اندلس پر ولید بن عبد الملک کے عہد خلافت میں فوج کشی ہوئی ہے، لیکن جب یہ اسلامی فوجیں اندلس میں جا کر بس گئیں تو اوس وقت دوسرے نو آباد کاروں کے انتقال مکانی کا بھی سلسلہ جاری ہو گیا، ان میں زیادہ تر شام کے لوگ تھے جو شامی فقہاء کی تقلید کرتے تھے، اس سلسلہ کے آخری بزرگ امام اوزاعی ہوئے ہیں، چنانچہ آخرین ان شامیوں کے ذریعہ سے امام اوزاعی کا مذہب اندلس میں رائج ہو گیا،

لیکن اموی خلافت کے ابتدائی دور میں جب حج بیت اللہ زیارت مدینہ، اور تحصیل علم کی غرض سے اندلس کے باشندے حجاز کی جانب رخ کرنے لگے اور یہاں کے بیوت علم سے اون کو واقفیت ہوئی تو امام اوزاعی کا زور گھٹنے لگا، امام مالک اس وقت مدینہ میں اور نگ نشین بزم فقہ تھے، لوگ حجاز آکر اون کی صحبت سے فیضیاب ہوتے اور اون سے علم حاصل کرتے، اندلس سے حجاز کی راہ میں اون وقت تک کسی دوسرے مرکز علم کا وجود نہ تھا، مصر و قیروان وغیرہ کی بعد میں شہرت ہوئی ہی، اور عراق اس بار بہت دور تھا، لہذا امام مالک کے فیوض صحبت دلوں میں زیادہ جاگزیں ہوتے تھے، اس کے علاوہ عراق و شام میں تہذیب و تمدن کی نفاست بھی کچھ پیدا ہو چکی تھی اور اندلس اب تک عرب کا سادہ چٹیل بیابان تھا، اس بنا پر باشندگان اندلس کی کھری اور درشت طبیعتوں کو فقہ مالکی سے قدرتا لگاؤ تھا، چنانچہ زیاد بن عبدالرحمن، قزحوس، غازی بن قیس، اور یحییٰ مصمودی، جب حجاز سے تحصیل علم کر کے وطن آئے تو اون کی بڑی قدر و منزلت ہوئی، یہ خاص امام مالک کے شاگرد تھے، غازی بن قیس نے مؤطا امام مالک سے پہلے پہل اندلس کو روشناس کیا، اور غازی سے زیاد نے اس کتاب کی سماعت کی، غازی نے مشرق میں ابن جریج، اوزاعی، اور امام مالک سے فقہ و حدیث حاصل کی تھی، یہ پہلے شخص ہیں جنھوں نے اوزاعی کے مذہب کو چھوڑ کر امام مالک کا مذہب اختیار کیا،

اتفاق یہ کہ اس عرصہ میں جو لوگ اندلس سے علم حاصل کرنے کے لیے حجاز آئے تھے اون میں سے کسی سے امام مالک نے اندلس کے خلفاء کے کچھ حالات دریافت کیے مشرق میں اس وقت عباسیوں کی حکومت تھی جو رعایا پر زبردستی کرتے تھے، خاسکر ابو جعفر منصور نے علوی خاندانوں پر حال ہی میں جو جو رسوم کیا تھا وہ مدینہ کے بچہ بچہ کی زبان پر تھا، اس کے مقابلہ میں اندلس کے خلفاء کی مدح و ثنا جو امام مالک کے گوش گزار ہوئی تو آپ نے امیر اندلس کے حق میں دعائے خیر کے لیے دونوں ہاتھ اٹھا دیئے،

اس کی خبر امیر اندلس حکم بن ہشام کو بھی پہنچی، امام مالک کے علم و فضل کا وہ پہلے ہی گرویدہ ہو چکا تھا، اب امام کی دعائے خیر کی خبر نے اس کے دل میں گھر کر لیا، چنانچہ اس نے خود اسی وقت سے امام اوزاعی کا مذہب ترک کر کے امام مالک کا مذہب اختیار کیا، یحییٰ مصمودی اور عبد الملک بن حبیب کو جو امام اور امام کے شاگرد ابن القاسم اور زیاد بن عبد الرحمن کے شاگرد تھے اپنے دربار میں قضا کی خدمت سپرد کی، اور بزد و رشتیرا لکی نقہ کو اندلس میں رائج کرنے لگا، یہاں تک کہ رفتہ رفتہ مالکیہ کے سوا ائمہ مجتہدین کے اور مذاہب اندلس میں کیسرے مفقود ہو گئے، حکم بن مستنصر نے جو اس سلسلہ کا بہت علم و دست با دشاہ گزارا، فقیہ ابو ابراہیم کو ایک خط لکھا تھا جس میں لکھا تھا کہ نقہ مالکی کی ناپسندیدگی ضلالت و گمراہی کی علامت ہے، مینے فقہا کی بہت سی کتابیں مطالعہ کیں، اور فقہاء کے تذکرے بہت دیکھے، لیکن امام مالک کے مذہب کے سوا کسی مذہب کو بدعات سے پاک نہ پایا اور مذاہب میں جہمی، رافضی، شیعہ، اور بدعتی، ہر طرح کے لوگ پائے جاتے ہیں، لیکن امام مالک کے کسی پیرو کے متعلق کبھی یہ نہیں سنا گیا کہ وہ ان بدعتوں کو ماننا یا ادا نہ پڑھ کر رہا ہے، اس بنا پر میرا یہ خیال ہے کہ امام مالک کا مسلک صحابہ کے مسلک سے زیادہ قریب ہے، غرض حکم بن ہشام کے طرز عمل کی بدولت نقہ مالکی کو اندلس میں کافی استحکام حاصل ہو گیا، اندلس کے علاوہ مصر و ثیونس اور مراکش میں بھی اس سے پہلے یہ مذہب جز پکڑ چکا تھا اور امام کے شاگرد عراق و مصر و افریقہ میں پھیل چکے تھے، چنانچہ عراق میں قاضی اسماعیل، ابن خویز مند او، ابن اللبان، قاضی ابوبکر ابهری، البراحمین بن القصار، اور قاضی عبد الوہاب، مصر میں ابن القاسم، اشہب، ابن عبد الحکم حارث بن مسکین اور اندلس میں زیاد بن عبد الرحمن، اور یحییٰ مصمودی امام مالک کے مذہب کے درس و اشاعت میں مشغول تھے، ان میں سے اکثر امام صاحب کے خود تربیت یافتہ یا ادن کے شاگردوں کے شاگرد تھے، لیکن امام کے شاگردوں میں سب سے زیادہ شہرت مصر کے ابن القاسم کی تھی، اس بنا پر اندلس

عبد الملک بن حبیب نے ادن سے جا کر تحصیل کی اور اندس اگر مالکی مذہب میں ایک کتاب واضحہ نام تصنیف کی جسکی بنا بن القاسم کے روایات پر تھی، اس کے بعد عبد الملک کے ایک شاگرد عتبی نے عتبیہ نام ایک دوسری کتاب لکھی انھیں دو کتابوں پر اندس میں روایات امام مالک کا سنگ بنیاد رکھا گیا، اور ایک عرصہ تک یہ کتابیں معمول رہیں، مصر و افریقہ میں سخون نے بھی جو ابن القاسم اور اشہب کے تلامذہ میں سے تھے مدونہ میں امام مالک کی تمام روایتیں جمع کر دی تھیں، پس اس طرح خود امام مالک کی کتاب موطا کو ملا کر فقہ مالکی میں تین اور معتبر کتابیں تصنیف ہو گئیں، جن پر بعد کو فقہ مالکیہ کا سنگ بنیاد رکھا گیا، واضحہ اور عتبیہ اندس میں اور مدونہ سخون افریقہ و مصر میں زیادہ معتبر خیال کی جاتی تھیں، چنانچہ اس جغرافیائی تقسیم کی بنا پر مصر و افریقہ اور اندس کے علما نے اپنے اپنے ملک کی مستند کتابوں کو لیکر ادن پر شروع اور حاشیے لکھنا شروع کیے، اور چونکہ ان کتابوں کی بنا ان نقیبی روایتوں پر تھی جو ابن القاسم کو ابن مالک سے پہنچی تھیں جن میں گوجا ابن القاسم نے امام مالک سے اختلاف بھی کیا تھا تاہم امام مالک کے اہل حرف و جہان ان کو اس لئے اندس میں عام طور پر قایم اور معیتوں کو یہ حکم دیدیا گیا کہ وہ اپنے فیصلوں میں بن القاسم کی روایات سے ذرہ برابر تجاوز نہ کریں اور اگر کوئی فیصلہ اس کے خلاف صادر ہوتا تو وہ قابل نفاذ نہیں خیال کیا جاتا ہو،

۱۔ ابن القاسم اور اشہب وغیرہ اصحاب امام مالک سے ہیں، اسی طرح جس طرح امام ابو یوسف اور امام محمد اصحاب امام ابو حنیفہ سے ہیں، ان ائمہ مجتہدین کے اصحاب مجتہد فی المذہب شمار کیے جاتے ہیں، یعنی یہ کہ ادن کو اجتہاد کا رتبہ تو حاصل ہے لیکن اپنے مجتہد کے اصول کو تسلیم کر کے فردع میں یہ لوگ اجتہاد کرتے ہیں، تاہم اکثر اپنے امام کی رائے کو اپنی رائے پر مقدم سمجھتے ہیں، اور زیادہ تر اپنے امام کے اجتہادات کے نشر و اشاعت میں سرگرم رہتے ہیں کبھی کبھی لوگ اپنے امام سے مخالفت بھی کرتے ہیں جیسا کہ امام یوسف اور امام محمد کو امام ابو حنیفہ سے اختلاف ہو لیکن خیال یہ ہو کہ یہ اختلاف بھی تقلیدی ہوتا ہے، یعنی امام سے جو روایتیں کسی مسئلہ میں مروی ہیں ادن میں سے بعض کو بعض پر ترجیح دیکر غیر مشہور روایت اختیار کر لیتے ہیں، (بقیہ حاشیہ صفحہ آئندہ پر)

غرض ابن القاسم کی روایتیں مدونہ واضعہ اور عقیدہ کے ذریعہ مصر و افریقیہ اور اندلس تک شائع ہو گئی تھیں۔ افریقیہ میں مصر کے بعد فقہ مالکی کا دوسرا مرکز قیردان تھا، لیکن قیردان سے زیادہ قریبہ کو مرجیت حاصل تھی جو دولت اموی کی بدولت مطرح مال اور مرکز علم بن گیا تھا، قریبہ کی مرجیت کو مختصر طور پر یوں سمجھنا چاہیے کہ وہ اندلس میں دوسرا مدینہ تھا، یعنی امام مالک کے اصول کے مطابق اہل مدینہ کا اجماع یا فتویٰ بجائے خود ایک حجت شرعی ہے، اس اصول کو یہاں تک وسعت دی گئی کہ بعد کو علما قریبہ کے فتویٰ کو بھی فقہ مالکی میں اہل مدینہ کے فتویٰ کی طرح حجت شرعی کا رتبہ حاصل ہو گیا، اور اہل قریبہ کا تعامل بھی ترجیح و تقویت اقوال میں فیصلہ کن خیال کیا جانے لگا۔

قریبہ کے علاوہ سلسلہ روایت عبد الملک بن حبیب تک منتهی ہوتا تھا، جو ابن القاسم کے شاگرد اور واضعہ کے مصنف تھے، اس بنا پر مدونہ کو اندلس میں زیادہ قبول عام ماحصل نہ تھا، لیکن چونکہ دونوں کا سرشتہ ایک ہی تھے اسلئے اکثر فقہائے قریبہ واضعہ اور مدونہ دونوں کی تدریس و اشاعت میں اہتمام مینج کرتے تھے، ابن رشد کا دادا محمد ابن رشد چونکہ بیک واسطہ حافظ بن القحطان مشہور محدث قریبہ کے سلسلہ تلمذ میں داخل تھا جو مدونہ کو تمام کتابوں پر ترجیح دیتے اور اندلس میں اس کے سب سے بڑے حافظ و ناشر خیال کیے جاتے تھے، اسلئے اکثر فقہائے قریبہ کی طرح محمد بن رشد

(بقیہ حاشیہ مندرجہ) بھی درج ہو گا کہ ابن القاسم نے امام مالک سے بید اختلاف کیا ہی، لیکن باوجود اسکے از کثارت شاگردان کی ہو،

سلسلہ عام طور پر مباحث اجماع میں امام مالک کی جانب پر مسئلہ منسوب کیا ہی کہ اہل مدینہ کا اجماع حجت ہو حالانکہ یہ ظاہر ہے کہ اہل مدینہ کے اجماع کے ساتھ مرجیت کی تخصیص مسود ہو، بات یہ کہ یہاں پر امام مالک کے نقل مذہب میں علما سے سماعت ہوئی ہی، امام مالک کے مذہب کے مطابق اس مسئلہ کو اجماع سے کوئی تعلق نہیں، بلکہ یہ چار متفق علیہ مدارک احکام کے علاوہ پانچوں مدارک ہی، یعنی چونکہ اہل مدینہ رسول افتخار مسلم کے وقت سے ایک خاص تعامل اور رسم و رواج کے پابند ہو گئے تھے، اس لئے دوسروں کی بہ نسبت ادن کا رواج ادنیٰ باشرقیہ ہو گا، یہ گویا ایک غلط فہمی اصل جو جس کی بنا پر اہل مدینہ کے رواج اور شاہدہ سے احکام کا فیصلہ کیا جاتا ہی، اس اصل کے قائل صرف امام مالک ہیں، اسلئے اس کو بھی استصحاب، مذہب صحابی، اور دیگر مختلف ذیہ اصول کی طرح سمجھنا چاہیے،

نے بھی وہ نہ کی تہذیب و تدوین اور تفسیر میں کمال کا بلایت صرف کی تھی،

محمد بن رشد اپنے عہد کا یگانہ روزگار فقیہ تھا اور سارے اندلس کا مفتی اعظم شمار کیا جاتا تھا، اپنے وقت کے اجلہ علماء سے حدیث و فقہ حاصل کی تھی، فقہ میں حافظ ابو جعفر محمد بن رزق کا شاگرد تھا، ابن رزق اپنے عہد کے مشہور حافظ تھے اور حدیث و افی کے ساتھ فقہ میں بھی عبور حاصل تھا، چنانچہ دور و دور کے لوگ ادن کے پاس تحصیل حدیث کی غرض سے سفر کر کے آتے تھے، پچاس برس کے سن میں ۳۴۷ھ میں انتقال کیا،

محمد بن رشد نے جو تصنیفات چھوڑی ہیں ادن سے پتہ چلتا ہے کہ انہ مذہب کے اقوال و روایات کی تہذیب و تدوین کا جو مسئلہ باقی رہ گیا تھا اس میں وہ دیگر علماء طرطوبہ سے ممتاز درجہ رکھتا تھا، وہ نہ صرف مذہب مالکیہ کی روایات بلکہ صحابہ، تابعین، اور تبع تابعین سب کے روایات کا حافظ اور اونکا نقاد تھا، اس کی دو کتابیں البیان و التحصیل اور کتاب المقدمات المہدات لا دائل المدونۃ و المختلطہ بہت مشہور ہیں، ان کے علاوہ یحییٰ بن اسحق بن یحییٰ مصمودی نے فقہ مالکی میں جو طول و طویل فتاویٰ مرتب کیے ہیں ادن کے کچھ مختصر ہیں اور طحاوی نے فقہ حنفی کی محدثانہ تہذیب و تدوین جو شکل الآثار اور معانی الآثار وغیرہ میں کی ہے اسکی شرح و تہذیب بھی ابن رشد نے کی ہے، لیکن ان تمام تصنیفات میں زیادہ قیمتی اس کی کتاب البیان و التحصیل ہے جس میں صحابہ، تابعین، اور تبع تابعین، کے فقہی اختلافات ذکر کیے ہیں، اور خود محاکمہ کیا ہے، اس کتاب میں فقہ مالکی کے اصحاب تخریج کی صفحہ وہ کلک کر کبار مجتہدین کی صفحہ میں داخل ہو جاتا ہے، اور حقیقت میں اجتہاد کی شان بھی یہ ہے کہ آیات احکام اور احادیث احکام کی اصولی اور محدثانہ واقفیت کیساتھ صحابہ، تابعین، اور تبع تابعین کے اقوال و ادلہ پر عبور کامل ہو اور ان پر محمدانہ نقد و تبصرہ کر سکتا ہو،

یہ عجیب بات ہے کہ فقہاء اور ناقدین حدیث کی جو جماعت اندلس کی سرزمین سے پیدا ہوئی اس کی نظیریں وہ سرے اسلامی ممالک میں کیا نظر آتی ہیں، حافظ ابن عبد البر، سیسی، خطابی، محمدی، ابن حزم، ابن الغضنی

ابن القطان، حافظ ابوالقاسم بن بشکوال، ایسے کبار محدثین ہیں کہ اولن کے فیصلے متاخرین کے لئے سرمایہ تحقیقات ہیں پھر اس کے علاوہ ابن حزم نے کتاب المللی میں اور حافظ ابن عبد البر نے کتاب الاستذکار میں اجتہاد و تفتہ کی جو مثالیں پیش کی ہیں ادن کی نظیر شکل سے دستیاب ہوتی ہے، حافظ ابن عبد البر بھی محدثین رشد کے اساتذہ میں ہیں، اور اس بنا پر یہ خیال کچھ بجا نہیں کہ محدثین رشد کے شیوخ حدیث و فقہ کے کمالات کا پر تو خود ابن رشد پر بھی پڑا تھا، اور غالباً اسی وجہ سے وہ اپنے محدثین مسلم الثبوت تفسیر و محدث شاکر کیا جاتا تھا، ابن سعید ابن رشد کی کتاب البیان و التفسیر کے متعلق لکھتا ہے کہ کتاب معظم معتمد عند المالکین اور اگر اس کی تصدیق تلاش کرنا ہو تو خود یہ کتاب تو ناپید ہے ابن الحاج کی کتاب المدخل میں اس کے اقتباسات کا مطالعہ کرنا چاہیے، ابن الحاج کی کتاب المدخل غیر مکتب نہیں ہے، حافظ ابن حجر کی سند اعتبار اس کے لئے کافی ہے، محدثین رشد کے اجتہادات کی صرف ایک مثال پیش کرتا ہوں جو اس کے پوتے ابن رشد کی کتاب سے ماخوذ ہے، قصاص کے بارے میں ائمہ میں یہ اختلاف ہے کہ قاتل اگر دیت دینے پر رضامند نہ ہو تو اس صورت میں دلی دم کو قصاص اور اخذ دیت دونوں کا اختیار ہوگا، یا صرف قصاص واجب ہوگا، امام مالک سے ایک روایت یہ ہے کہ ولی مقرر قصاص لے سکتا ہے، اوس کو اخذ دیت کا اختیار نہیں، اور یہی مذہب امام ابو حنیفہ، ثوری، اور ازراعی کا بھی ہے، لیکن دوسری روایت امام مالک سے یہ ہے کہ ہر صورت میں یعنی خواہ قاتل دیت دینے پر رضامند ہو یا نہ ہو ولی دم کو قصاص اور اخذ دیت دونوں کا اختیار ہو اور یہ مذہب امام شافعی، ابو ثور اور داؤد ظاہری کا ہے، مگر پہلی روایت فقہ مالکی میں منقہ بہ مشہور ہے، محدثین رشد کے زمانہ میں قرطبہ میں یہ واقعہ پیش آیا کہ مقتول کے بعض وراثت بانع اور شرعاً دعویٰ قصاص کی اہلیت رکھتے تھے اور بعض نابالغ و غیر مختار تھے، یہ سلسلہ جب عدالت میں پیش ہوا تو تقریباً تمام علمائے روایت مشہور پر اس بنا پر فتویٰ دیا کہ بعض اولیا دم چونکہ نابالغ ہیں اور ادن کو اخذ دیت کا بلا رضامندی قاتل اختیار نہیں کیلئے قصاص میں تاخیر ہے سو دہی، لیکن محدثین رشد تنہا اس اتفاق عام کا مخالفت تھا، اور اوس کی رائے یہ تھی کہ امام مالک کی دوسری روایت چونکہ رفق بالمصلوۃ اور وفق بالشریعہ ہے اس لئے اس کا انتظار کرنا چاہیے کہ نابالغ

کتاب الصلہ کے نام سے لکھا ہے وہ بہت مشہور ہو اور یورپ میں چھپ گیا ہے، نقد اخبار اور واقفیت رجال میں اونکا کوئی ہمسرنہ تھا، محمد بن عتاب، قاضی منیث، اور نقیبہ ابو بکر بن عربی سے فقہ و حدیث حاصل کی تھی، احادیث در رجال کے نقد میں انکا فیصلہ بطور محبت تسلیم کیا جاتا تھا، کچھ دنوں اپنے استاد ابو بکر بن عربی کی نیابت میں ایشیلیہ کی قضا کی خدمت بھی انجام دی ہے، ہشہمہ میں وفات پائی اور امام بخاریؒ کے مقبرہ میں دفن ہوئے، ابن رشد کے دوسرے شیخ حدیث ابو مردان عبد الملک بن مسرہ تھے یہ اور ابن بشکوال دونوں ابن رشد کے واداکے شاگرد و رشید تھے، ابو مردان بھی حدیث و فقہ کے ساتھ فن رجال میں ماہر تسلیم کیے جاتے تھے، ہشہمہ میں وفات پائی،

ابن رشد کے شیوخ میں سب سے زیادہ مشہور امام ابو عبد اللہ ماورسی ہیں، یہ اصل میں سسلی کے باشندے تھے، طب و حساب میں بھی مہارت رکھتے تھے، نقد حدیث اور تحقیق فقہ میں اجتہاد کا رتبہ حاصل تھا، اون کی شرح صحیح مسلم بہت مشہور کتاب ہے، جس پر متاخرین محدثین مثلاً ابن حجر وغیرہ نے اپنی تحقیقات کا سنگ بنیاد رکھا ہے، اور قاضی عیاض نے کتاب الاکمال اسی کی سند پر تصنیف کی ہے، ہشہمہ میں انہی برس کے سن میں وفات پائی،

غرض ابن رشد نے حدیث و فقہ کی تعلیم جن اساتذہ فن سے حاصل کی تھی محض اونکا رتبہ اجتہاد ہی اس امر کی کافی شہادت ہے کہ ابن رشد کا کمال فقہی اپنے معاصرین سے بہت زیادہ ممتاز حیثیت رکھتا تھا، دنیا سمجھتی ہے کہ ابن رشد محض اصول کا مقلد تھا، لیکن اس کا سوانح نگار ابن الابار یہ کہتا ہے کہ فلسفہ وغیرہ کو نظر انداز کر کے کم از کم فقہ میں تو کوئی اس کا نظیر نہ تھا، ابن رشد کی فقہ دانی کے متعلق ابن الابار کا یہ حسن ظن کیا قطع میں صحیح ہے، اس کا فیصلہ کرنے کے لیے صفحات ذیل ملاحظہ ہوں،

ابن رشد کی تصنیفات فقہ پر نقد و تبصرہ

فقہ و اصول میں ابن رشد کی آئمہ کتابیں ہیں جن کے نام اور پر گزر چکے ہیں ان میں صرف ہدایۃ المجتہد بہت مشہور ہے اور چھپ بھی گئی ہے باقی اور کتابیں چھوٹی چھوٹی اور نامکمل ہیں، ہدایۃ المجتہد میں ایک جگہ پر ابن رشد نے وعدہ کیا ہے کہ مدونۃ ابن القاسم کے طرز پر فروع مالکیہ میں ایک کتاب لکھوں گا، معلوم نہیں یہ کتاب لکھی یا نہیں، اور اس کا نام کیا ہے، تصنیفات ابن رشد کی فہرست میں اس نام کی کوئی کتاب نظر نہیں آتی،

بہر حال ہدایۃ المجتہد ہمارے سامنے ہے اگر فقہ میں ابن رشد کی اور کتابیں نہ تو ہیں تب بھی محض یہ اکیلی کتاب ابن رشد کے کمال تفقہ اور رتبہ اجتہاد کے ظاہر کرنے کے لئے کافی تھی، ہدایۃ المجتہد دیگر کتب فقہ سے بعض حقیقتوں میں نہایت ممتاز ہے جو تفصیل وار حسب ذیل ہیں،

(۱) اس کی ترتیب دیگر کتب فقہ سے مختلف اور نئے انداز کی ہے، کتاب الجہاد کو ابواب معاملات و ایمان پر مقدم کیا ہے کیونکہ اصول اسلامی کی رو سے نماز، روزہ، حج، زکوٰۃ کے بعد جہاد کا رتبہ ہے، کتاب الاشریہ اور کتاب الفخایا کو بھی معاملات کی جلد سے الگ کر لیا ہے، کیونکہ اسلام میں ان چیزوں کی حیثیت محض تعبدی ہے، بحیثیت مجموعی کتاب کی ترتیب اور طرز تحریر کے متعلق یہ دعویٰ کیا جاسکتا ہے کہ دیگر کتب فقہ سے اس کو کوئی نسبت نہیں،

(۲) اس کتاب کی بڑی صفت یہ ہے کہ دیگر کتب فقہ کے خلاف اس کی غرض اجتہاد کی استعداد پیدا کرنا ہے آئمہ اربعہ اور اہل ان کے اصحاب کے بعد تقلید کے عام رواج کی بدولت فقہاء کے صرف تین چار معمولی وظائف عمل باقی رہ گئے تھے، یعنی امام سے جو اصولی مسائل مروی ہیں ان کو پیش نظر رکھ کر ابواب فقہ کے فروع کو

ترتیب دینا امام کی مختلف روایتوں کو مختلف ذرائع سے فراہم کر کے ادن میں آپس میں ترجیح دینا امام کی مختلف روایتوں کی صحت و غلطی دریافت کرنا یا دلائل و نظائر ممکنہ و غیر ممکنہ کو ابواب فقہ کے مطابق ترتیب دینا یا فروغ مذہب کی طول و عرض کتابوں کی مختصر شرحیں اور حاشیے لکھنا، ان وظائف عمل کے علاوہ خفیہ و شاہیکہ مرتبہ دار منازعات کی بدولت ایک خاص فن جدل و خلاف کے نام سے ایجاد ہو گیا تھا، جس میں ہر فریق اپنے امام کے آراء و مذہب کی تعصب کے ساتھ تائید و حمایت کرتا تھا اور اس سلسلہ میں رطب و یابس قوی و ضعیف ہر طرح کے دلائل فراہم کیے جاتے تھے اس سے بحث نہیں ہوتی تھی کہ واقع میں کون مذہب حق ہے ان کتابوں سے استعداد نفی تو ضرور پیدا ہوتی تھی، لیکن اس کا دائرہ محدود ہوتا تھا، یعنی صرف تخریج و ترجیح اقوال اور استنباط فروغ کا ملکہ پیدا ہوتا تھا اور ہر فریق یہ سمجھنے لگتا تھا کہ حق اسی کے ساتھ ہے، لکن اجتہاد کا یہ فقدان مسلمانوں کے لئے ہر حیثیت سے مضر ثابت ہوا لیکن اس کا احساس بھی مسلمانوں میں کم لوگوں کو ہوا بخلاف ادن کے ابن رشد بھی تھا جس نے بدایۃ المجتہد اسی غرض کے حاصل کرنے کے لئے لکھی چنانچہ لکھا ہے:۔

ونحن نروم انشاء اللہ بعد فرغنا من هذا الكتاب ان نضع في مذهب مالک کتابا بلجاما بالاصول مذهبہ ومسائل المشہورۃ التي تجری فی مذهبہ مجری الاصول للتفہیم علیہا وهذا هو المذی عملہ ابن القاسم فی المدونۃ تبیدان فی قوتہ هذا الكتاب ان یبلغ بہ لا انسان رتبة الاجتهاد اذا تقدم فعملہ من اللغات والغریبۃ وعلم من اصول الفقہ ما یلکفہ فی ذلک رأینا ان اخصلا اسماء...

ہم انشاء اللہ اس کتاب سے فراغت پانے کے بعد مذہب امام مالک کے اصول و فروغ میں ایک جامع کتاب لکھیں گے جیسی ابن القاسم نے مدونۃ لکھی ہے باقی اس کتاب کی غرض تو یہ ہے کہ اگر انسان فقہ اور اصول فقہ سے بقدر ضرورت واقف ہو تو اس کتاب کے ذریعہ سے اجتہاد کی قوت اس میں پیدا ہو جائے اور اسی سبب سے ہم نے اس کتاب کا نام بدایۃ المجتہد رکھا کہ اجتہاد کی استعداد اس سے پیدا ہوتی ہے،

(۳) لیکن اس غرض کے حاصل کرنے کے لئے ابن رشد نے جن باتوں کا التزام کیا ہے اور جس خود کتاب میں امتیازی شان پیدا ہو گئی ہے، عام طور پر کتب فقہ میں فروع سائل جمع کیے جاتے تھے جسے مصل کے سمجھنے میں بہت کم مدد ملتی تھی، باب اجتہاد مسدود تھا اور فروع شک میں جزئیات کی پابندی لازمی خیال کی جاتی تھی ابن رشد نے اس کتاب میں یہ تعلل نہ طرز ترک کر دیا تاکہ اصول سے استنباط فروع کا مکمل پیدا ہو، اور اصول میں صحت ان کو لیلیا یا جن کی صراحت شرع میں خود ہو اور اللہ نے ان میں اختلاف کیا، چنانچہ لکھا ہے:-

قصدنا فی هذا الكتاب انما هو ان نثبت المسائل -
المنطوق بها فی الشرع المتفق علیها والمختلف
فیها فان معرفة هذين الصنفين من المسائل
هي التي تجرى المجتهدین بحری الاصول فی المسکون
عنها وفي النوازل ویشتبهان یکی من قد
دب فی هذه المسائل وفهم اصول الاشیاء التي اذ
اس کتاب میں ہمارا مقصد یہ ہے کہ شرع کے متفق علیہ اور
مختلف علیہ مسائل بیان کریں کیونکہ یہی دو قسم کے مسئلہ مسکون عنہ
حوادث و نوازل میں بطور اصول موضوعہ کام آئے ہیں اور
اگر ان مسائل کی راقبیت کے ساتھ فقہاء کے اختلافات کے
علل و اسباب بھی ذہن میں ہوں تو انسان ہر جدید عاوض
کے بابت شرعی فتویٰ دینے کے قابل ہو سکتا ہے،

(۴) غلو تقلید میں لوگ یہ بھول گئے تھے کہ ہمارے امام کے آراء و نظریات کا مستند شرعی کیا ہے مسلمانوں کو
خدا نے یہ حکم دیا ہے کہ خدا اور رسول کے سوا وہ کسی کی بات بلا دلیل نہ مانیں خود اللہ نے بھی اپنے پیروں کو
یہ تعلیم دی تھی کہ کتاب و سنت کے مقابلہ میں ہماری رائیں ناقابل تسلیم خیال کی جائیں لیکن غلو تقلید میں مسلمان
ان تعلیمات کو بھول گئے اور بلا دلیل و حجت اپنے اپنے اللہ کے اقوال کتابوں میں نقل کرنے لگے ابن رشد نے
اس کتاب میں اجتہاد کی استعداد پیدا کرنے کے لئے یہ اہتمام کیا کہ ہر اصولی مسئلہ کے متعلق پہلے اللہ کے اختلافات
ذکر کیے، پھر ہر ایک کی الگ الگ دلیلین نقل کیں آخر میں خود محاکمہ کیا، ابن رشد کی وسعت نظر کا یہ حال ہے

کہ مودت وغیر مودت ہر طرح کے اللہ کے مذاہب اس کتاب میں موجود ہیں، اصحاب امام مالک میں ابن القاسم اشہب، سمعون، ابن الماجنون، قاضی عبد الوہاب، اصحاب ابی حنیفہ، اصحاب شافعی، ابن جریر، شعبی، عطاء بن دینار، ابو ثور، امام ثوری، سفیان بن عیینہ، اوزاعی، امام احمد بن حنبل، امام داؤد ظاہری نقیہ ابو الیث، ابن ابی لیلیٰ، ابن جریر طبری، غرض تابعی اور غیر تابعی ہر قسم کے ائمہ و فقہاء کے اقوال قدم قدم پر ملتے ہیں صرف اقوال ہی نہیں بلکہ ہر ایک کی دلیلین بھی صحت صحت مذکور ہیں اور اگر کسی مسئلہ میں صحابہ نے اختلاف کیا ہو تو اختلافات مع وجہ اختلاف مذکور ہے، اس سلسلہ میں نادر و نادر اقوال دروایات کی بھی کمی نہیں ہے، چنانچہ عورت کی امانت کے متعلق اختلافات تحریر کرنے کے بعد لکھتے ہیں

و شد ابو ثور و الطبری فاجازا
امام متھا علی الاطلاق
ابو ثور اور طبری جہور سے الگ ہیں اور اس بات کے قائل
ہیں کہ عورت علی الاطلاق امانت کر سکتی ہو یعنی عورتوں
اور مردوں دونوں کی،

استحقاق قضاۃ کے بیان میں عورت کی قضاۃ کے متعلق اختلافات تحریر کرنے کے بعد لکھتے ہیں،

قال الطبری یجوز ان تكون المرأة حاکما
عورت علی الاطلاق ہر شئی میں ماکم ہو سکتی ہو یعنی یوانی
علی الاطلاق فی کل شیء لہ
اور زوجہ ارسی کی کوئی تنہیں نہیں بلکہ دو یا دو شاہ بھی
ہو سکتی ہے،

(۵) محاکمہ میں نہایت متانت و سنجیدگی سے دلائل قایم کیے ہیں، چنانچہ چند مثالیں نمونہ کے طور پر حسب

ذیل ہیں :-

(۱) رجوع عن الہبۃ کے مسئلہ میں اختلافات وادولہ ذکر کرنے کے بعد لکھتے ہیں،

والرجوع عن الہبۃ لیس من محاسن الاخلاق
رجوع عن الہبۃ محاسن اخلاق میں نہیں ہے اور

والشائع انما العت لیتیم محاسن الاخلاق

شارع ایسے مباحث کے گئے تھے کہ محاسن اخلاق کی تعلیم دین

(۲) فقہاء دین ایک مشہور اختلاف یہ ہو کہ بلا دلی کے نکاح جائز ہے یا نہیں، امام مالک اور امام شافعی دلی کی موجودگی کو شرط قرار دیتے ہیں، امام ابو حنیفہ اور امام زہری یہ کہتے ہیں کہ اگر عورت نے کفو میں نکاح کیا ہے تو بلا دلی جائز ہے، امام داؤد ظاہری باکرہ کے نکاح میں دلی کو شرط قرار دیتے ہیں اور شبہ کے لیے اس شرط کا انکار کرتے ہیں شارحین بعض آیات قرآنیہ کے طرز خطاب اور حدیث حضرت عائشہ سے استدلال کرتے ہیں مگر بن حنفیہ ابن عباس کی حدیث کو اپنے قول کی سند میں پیش کرتے ہیں اور ظاہری بھی اسی حدیث کے ظاہر الفاظ سے استدلال کرتے ہیں ابن رشد کہتا ہے کہ آیات قرآنیہ کا طرز خطاب کسی فریق کی حجت نہیں ہو سکتا کیونکہ وہ محکم نہیں ہے محل ہو اور اس اجمال کی تفسیر کا بھی کوئی ثبوت نہیں اور نہ شارع نے اپنے طرز عمل سے اس کی تشریح کی لیکن حدیث ابن عباس کو منکرین نے جو اپنے استدلال میں پیش کیا ہے وہ بھی بجا نہیں بلکہ اس سے صحت صحت ظاہریہ کی تائید ہوتی ہے، پھر لکھتا ہے کہ حنفیہ نے حضرت عائشہؓ والی حدیث کی جس سے دلی کا اشتراط ظاہر ہوتا ہے تضعیف کی ہے وہ کہتے ہیں کہ یہ حدیث بواسطہ ابن جریج زہری سے مروی ہے لیکن جب خود ابن جریج نے زہری سے سوال کیا تو ادھون نے اس حدیث سے لاعلمی کا اظہار کیا، شارحین نے ابن عباسؓ کی ایک دوسری حدیث سے بھی جس کے الفاظ یہ ہیں لا نکاح الا بجائی وشاہدی عدل استدلال کیا ہے، لیکن اسکی مروجیت میں کلام ہے اب احادیث و آیات سے قطع نظر کر کے اگر اس مسئلہ پر خود غور کیا جائے تو پتہ چلتا ہے کہ سن رشد پر پہنچنے سے عورت کو نصرت مال کا حق شرعاً حاصل ہو جاتا ہے اور یہ نظیر شرعی یہ ثابت کرنے کے لیے بھی کافی ہے کہ عورت کو عقد نکاح کا حق بھی ملنا چاہیے، زیادہ سے زیادہ اولیا کو نگرانی اور فسخ کا حق دیا جاسکتا ہے کہ اگر غیر کفو میں عورت شادی کرے تو اولیا نکاح کو فسخ کر دین پھر اگر شرعاً دلی کی موجودگی نکاح کے لیے شرط ہوتی تو شارع اس مسئلہ کو خود صحت کر دیتا یعنی وہ ساتھ ساتھ

اصناف اولیاء اور اذن کے مراتب اور اذن کے حدود و اختیارات کی تشریح بھی کر دیتا حالانکہ ایسے اہم مسئلہ میں اس قسم کی کوئی روایت شائع سے قطعاً ثابت نہیں ہے۔

(۶) ابن رشد گواہی المذہب ہے لیکن محاکمہ میں بے نقبسی کے ساتھ رائے ظاہر کرتا ہے، اپنے مذہب کی جیاتا ئید و حمایت کا مقلد انہ جوش کہیں نظر نہیں آتا، چنانچہ اکثر جگہ حنفیہ کی منانیت استدلال و قوت فقہاء کو تسلیم کیا ہے، اس قسم کی چند مثالیں ذیل میں درج کی جاتی ہیں،

(۱) شرع میں لعان کا مسئلہ یہ ہے کہ اگر مرد کو عورت پر یا عورت کو مرد پر بد چلنی کا شبہ ہو تو وہ قاضی کے روبرو مخصوص الفاظ سے جن کی تصریح آیات قرآنیہ میں ہے اپنی عینی شہادت پیش کریں بصورت ثبوت و دونوں میں تفریق کرادی جائے گی، اور بصورت عدم ثبوت حد قذف جاری ہوگی، یہاں تک تو ائمہ میں متفق علیہ ہے لیکن اگر عورت اپنی عینی شہادت پیش کرنے سے انکار کرے تو آیا عورت کو مجبور کیا جائے گا، یا اس پر حد جاری ہوگی، ائمہ ثلثہ یہ کہتے ہیں کہ اس پر حد نہ جاری ہوگی اور امام ابو حنیفہ کا مسلک یہ ہے کہ محض نکول کی بنا پر حد جاری نہیں ہو سکتی وہ جیل خانہ بھی جائے گی، ابن رشد کا فیصلہ یہ ہے کہ امام ابو حنیفہ کا مسلک صحیح ہے کیونکہ محض نکول کی بنا پر فقہاء جہانہ کو جب ناپسند کرتے ہیں تو حد نہ کیسے اس پر جاری کی جاسکتی ہو اس کے علاوہ شرع میں اس قسم کی حد کی کوئی نظیر بھی نہیں ہے، ابن رشد کہتا ہے کہ ابوالمعالی جوینی نے بھی جو شافعی ہیں کتاب البرہان میں حنفیہ کی قوت فقہاء کو تسلیم کیا ہے،

(۲) مشہور حدیث ربہ جس میں چھ چیزیں گناہی گئی ہیں، اس کے متعلق ائمہ میں یہ اختلاف ہے کہ یہ حکم مسل ہے یا غیر مسل پھر اصحاب علل میں بھی یہ اختلاف پیدا ہوا کہ حرمت ربوا کی علت کیا ہے حنفیہ نے کس وزن کو علت قرار دیا ہے، ابن رشد کہتا ہے کہ اصول شرع سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے، وہ کہتا ہے کہ لین دین میں عموماً تساوی قیمت وزن کا لحاظ کیا جاتا ہے اور چونکہ مختلف الاوزان چیزوں میں

تساوی اور اس کے فروق کا ممان اور اک نہیں ہوتا، اسلئے زر خام یا مسکوک اسکا معیار قرار دیا گیا پس بین دین میں رنج و نفعت کے ساتھ عدل اوسی وقت برقرار رہ سکتا ہے جب تساوی وزن و کیل کا لحاظ کیا جاوے اسلئے خود اصول عقلی بھی حقیقہ کی علت کی تائید میں ہیں،

غرض کیا بلحاظ اسلوب تحریر، کیا بلحاظ ترتیب مضامین، کیا بلحاظ مجمع اقوال ائمہ، اور کیا بلحاظ مناسبت استدلال و قوت نقاہت یہ عجیب بے مثل کتاب ہو اور ہر حیثیت سے دیگر کتب فقہ پر فوقیت رکھتی ہو، بے شبہہ بسوط امام سرخسی، فتح القدیر، امام شعرائی کی فقہ جامع کی کتاب میں بھی اسی طرز پر لکھی گئی ہیں لیکن اختصار کے ساتھ جامعیت جیسی ہدایۃ المجتہدین ہو ویسی کسی کتاب میں نہیں، اس کتاب کے متعلق ابن الابار نے حسب ذیل الفاظ میں حسن ظن ظاہر کیا ہو ذکر فیہ اسباب الخلافۃ علی وجہہ افادہ و امتنع بہ ولا یعلم فی دقتہ النفع منہ ولا احسن سیاقا (اس میں فقہائے سبب اختلاف اور اس کے علاج جو بیان تو بن شد ہو لکھ کر غلط کیا، اس بہتر کوئی کتاب نہیں) ابن سیدان الفاظ میں تعریف کی ہو کتاب جلیل معظم معتمد عند الممالکینۃ (محمود ہے اور ماکہ میں مندر ہے) لیکن میرے خیال میں نہ صرف مالکیون کے لئے بلکہ تمام علمائے اسلام کے لئے یہ کتاب از حد مفید ہے، اور اس کا مطالعہ اجتہاد کی استعداد پیدا کرتا ہے،

ابن رشد نے اس کتاب میں فقہ کے متعلق جس واقفیت کا ثبوت دیا ہے اور محدثانہ اور اصولی طرز پر جس طرح محکمہ کیا ہے کیا اس کے بعد بھی ذرہ برابر اس میں شبہہ باقی رہ جاتا ہے کہ ابن رشد فقہ میں اپنے وقت کا مجتہد اعظم تھا، یورپ کے لئے تو صرف یہ ذریعہ معلومات کافی ہے کہ وہ ارسطو کا شارح تھا لیکن ہمارے نزدیک اس کا ثمنہ امتیاز حلقہ فقہاء کی صدر نشینی اور اس کا رتبہ اجتہاد ہی،

اس موقع پر یہ خاطر رکھنا چاہیے کہ ابن سید نے جس موقع پر اس کتاب کا نام لیا ہے، وہ اہل اندلس کے مفاخر و مناقب کا موقع ہے اور ایسے مواقع پر جن مصنفین یا کتابوں کے نام لئے جاتے ہیں،

اظاہر ہے کہ وہ کس پائے کے ہوتے ہونگے، شیعہ ہی اسی موقع پر فخریہ کہتا ہے

وہل لکم فی الفقہ عبد الملک بن حبیب الذی یعمل بافعالہ الی الآن ومثل ابی الولید الباجی

ومثل ابی بکر بن عربی ومثل ابی الولید بن رشد الاکبر ومثل ابی الولید بن رشد الاصغر

وهو ابن الاکبر بن نجم الاسلام ومصابیح شریعتہ محمد علیہ السلام،

عبد الملک بن حبیب جو بیک واسطہ امام مالک کے شاگرد ہیں، ابو الولید باجی، ابو بکر بن عربی، وغیرہ اندلس

کے مشہور محدث و فقیہ ہیں، یورپ کے لوگ جو ابن رشد کو بیدین سمجھتے ہیں کیا یہ سننے کی زحمت گوارا

کریں گے کہ ابن رشد کا ایک مہولن اس کو مجتہدین فقہاء کی صف میں جگہ دے رہا ہے؟

باب دوم

ابن رشد اور علم کلام

(۱) ابن رشد کے علم کلام پر اجمالی نظر، مشرق میں فرق اسلامیہ کی پیدائش اور علم کلام، اسپین میں علم کلام، ابن حزم اور اسپین کے دیگر متکلمین، محمد بن تومرت اور اشعریہ، علم کلام کی جانب ابن رشد کی توجہ کرنے کے وجوہ، ابن رشد کی کلامی تصنیفات اور ان کا انداز، ابن رشد کا نیا علم کلام اور اس کے خصوصیات، ابن رشد کے علم کلام کی روح، فلسفہ اور مذہب کی نئے انداز سے تطبیق، مابول کی بحث، پڑانے متکلمین کی غلطیاں، اور قدیم علم کلام کی بنیاد، عقائد کا قرآن مجید سے ثبوت،

(۲) ابن رشد کے علم کلام پر تفصیلی نقد و تبصرہ، حدیث و قدم عالم، اس مسئلہ میں متکلمین اور فلاسفہ کا اختلاف، ابن رشد کا فیصلہ قرآن مجید سے، وجوہ باری پر متکلمین کے دلائل اور ادن کی کمزوری، قرآن مجید کے دلائل اور ابن رشد کا فیصلہ، صفات باری، تنزیہ و تشبیہ کے اصول قرآن مجید سے، صفات باری کے متعلق متکلمین کی بدعین اور ابن رشد کا نقد، مسئلہ جبر و قدر پر ابن رشد کی رائے،

(۳) ابن رشد اور غزالی، مسلمانوں میں فلسفہ کی اشاعت اور علم کلام عقلی، محدثین اور اشعریہ، علم کلام میں اشاعرہ کے اضافے، اشعریہ اور فلسفہ کا تصادم، امام غزالی اور فلسفہ، ادن کی کتاب تہافت الفلاسفہ اور ادس کی نہرست، امام غزالی کے بابت ابن رشد کی رائے میں، تہافت الفلاسفہ کے بابت ابن رشد کی رائے، مسلمانوں کی عادت پر امام غزالی اور ابن رشد کی مقابلہ نظریہ میں، مذہب و فلسفہ کی تطبیق پر ابن رشد کا فیصلہ، ابن رشد اور امام غزالی کے طرق تطبیق پر نقد و تبصرہ، مذہب و فلسفہ میں باہمی تطبیق کی اصلی صورت،

(۱)

ابن رشد کے علم کلام پر اجمالی نظر

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو ایک صدی پیش گزرنے پائی تھی کہ عہد صحابہ ہی میں اختلاف عقائد کی دو مسلمانوں میں پھیل گئی، اختلاف پیدا کرنے والے لوگ زیادہ تر یہودی، عیسائی اور عجمی نو مسلم تھے، خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں عرب کے باہر بلکہ خود ان عرب میں صدیوں سے خدا کی ذات و صفات کے عقیدے زیر بحث چلے آ رہے تھے اور یہودی، عیسائی، گبر و آتش پرست غرض عہد قدیم کے سارے پیروان ادیان و مل عجیب و غریب خیالی عقیدوں کے متعلق بحث و مناظرہ میں مشغول تھے، اسلام میں سب سے پہلے ابن سبائ کا فتنہ ظاہر ہوا، یہ نو مسلم یہودی تھا اور حضرت علیؑ کے ساتھ عقیدت و ارادت کا اظہار کرتا تھا، اسلام میں سب سے پہلے حلول کا عقیدہ اسی نے پیدا کیا ہے، ابن سبائ کے بعد خارجیوں اور شیعوں کے اور فتنے پیدا ہوئے، لیکن اب تک اختلاف عقائد کی بنا زیادہ تر ایمان و کفر کے حدود اور حب آل رسولؐ پر مبنی تھے نہ محمدؐ کا یہ ایک شخص بلکہ یونسؑ سنو بہ پیدا ہوا، یہ عجمی نو مسلم تھا، اس نے قدر کا عقیدہ پیدا کیا، یعنی یہ کہ

انسان اپنے تمام افعال کا مختار ہے، یہ عقیدہ مہد بن خالد جنہی نے پولیسک مصلحتوں سے اختیار کر کے نبی امیر کے خلاف عوام کو بھڑکانا شروع کیا، مہد کے خلاف ایک دوسرا فرقہ اور تھا جو انسان کو مجبور محض مانتا تھا، نبی امیر اس فرقہ کی تائید کرتے تھے، اور عقیدہ جبر کو اپنے جوہر و ستم کا بہانہ بنا رکھا تھا،

تیسرا فرقہ جم بن صفوان نے پیدا کیا، اب تک کسی مسلمان کو خدا کی ذات و صفات میں کوئی اختلاف نہ تھا، جم بن صفوان نے انکار صفات کی نئی بدعت ایجاد کی، یعنی یہ کہ خدا تمام ایجابی و سلبی صفات سے منزہ ہے، نہ وہ سمیع ہے نہ علیم، نہ قدیر ہے نہ خالق، غرض وہ کچھ بھی نہیں ہے محض ایک فرضی تخیل ہے، اس فتنہ نے بہتوں کو گمراہ کر دیا، رفتہ رفتہ اسی کشت زار سے منزلہ پیدا ہوئے، جنہوں نے عقیدہ تعلیل کے ساتھ اور بدعتیں اضافہ کیں، یعنی یہ کہ خدا شر کا خالق نہیں ہے، صرت خیر کا خالق ہے، شر کا خالق شیطان ہے، اس عقیدہ کی رو سے بھیموں کی طرح مسلمانوں میں بھی ثنویت پیدا ہوئی، معتزلہ نے عذاب قبر، شفاعت، اور قیامت کے روز خدا کی رویت کا بھی انکار کیا، اور جبریت کے خلاف عقیدہ قدر کی تائید کی، لیکن ان تمام مسائل میں سے معتزلہ کو عقیدہ قدر انکار صفات، ثنیت خالق، اور خلق قرآن کے عقیدوں پر بڑا اصرار تھا تیسری صدی میں محمد بن کرام ہستانی نے ظہور کیا جو معتزلہ کا دشمن تھا، معتزلہ نے خدا کو تمام صفات سے منزہ کر کے ایک فرضی تخیل تک پہنچا دیا تھا، ابن کرام نے اس کے خلاف خدا کو انسان صورت بادشاہ بنا دیا، یعنی خدا کی حیثیت کا قائل ہو گیا، آخر میں عجم کے زندیقوں نے ظہور کیا، یہ اسلام کے سب سے گمراہ فرقوں میں تھے، یہ کہیں تعلیمیہ، کہیں ملاحدہ، کہیں زنادقہ، کہیں باطنیہ کہیں اسماعیلیہ کے ناموں سے موسوم تھے، ادوں کے نزدیک شریعت کے ہر ظاہری حکم کا ایک باطنی رنج ہے، اس طرح ساری شریعت میں ادوں لوگوں نے تحریف کر دی، یہ اسلامی فرقوں کی تشکیک و مادیت کی آخری حد تھی اور تمام فرقے اصل شریعت سے دور جا پڑے تھے،

غرض مشرق میں مختلف فرقوں کی موجودگی کے باعث عقیدوں میں عجیب اور بھلاؤ پیدا ہو گیا تھا، اسلامی

زقون کے علاوہ بیان مختلف ادیان و مل کے پیر و کثیر تعداد میں موجود تھے، اور ان سب کا لٹریچر زندہ تھا۔ صابی
 حرانی، مزدکی، بھوس، دہریہ، طبعیین، عیسائی، یہودی، غرض سب ہی طرح کے لوگ دوش بدوش بستے
 تھے، سیاسی آزادی کی بدولت حکومت کے دروازے ان سبھوں کے لیے کھلے ہوئے تھے، عربی زبان تقریباً
 سب زقون کے لوگ بولتے تھے، خیالات کی اشاعت میں بھی کوئی روک ٹوک نہ تھی، نتیجہ یہ تھا کہ مشرق کی
 زمین علم کلام کی پیداوار کے لیے زیادہ صلاحیت رکھتی تھی، لیکن اسپن میں حالت اس کے برعکس تھی، اسلام
 کے پہلے بھی اسپن میں مذہبی مناظروں کی آواز کبھی نہیں سنی گئی تھی، مسلمان جب آئے تو یہاں مذہبی دنیا میں سننا
 چھایا ہوا تھا، ان کا کوئی حریت میدان میں نہ تھا اور نہ کوئی مقابل لٹریچر زندہ موجود تھا، جو کچھ تھا وہ مشرق کا بچا کچھا
 جو اعتقاد کے قابل نہ تھا، خود مسلمانوں میں بھی مذہبی اختلافات نہ تھے، مالکی مذہب کے اثر سے محدثین کے عقیدہ
 کے سب پر دتے، ان کا اصل اصول یہ تھا کہ مشابہات میں بحث کی گنجائش نہیں، اس بنا پر یہاں علم کلام کی
 پیدائش کسی طرح نہ ہو سکتی تھی، لیکن باینہ چونکہ مشرق سے علمی تعلقات قائم تھے اس لیے ایک آدمہ معتزلی بھی نکل
 آتا تھا، ابن اسمینہ پہلا شخص جو مشرق سے اعتزال اور فلسفہ کے تحفے ساتھ لیکر اندلس آیا، ابن اسمینہ کے
 علاوہ اندلس میں اور بھی معتزلی ہوئے ہیں، جن کے نام یہ ہیں، غلیل بن سہتی، موسیٰ بن جدیر، اور احمد بن جدیر
 آخر الذکر نے اندلس میں اعتزال کی اشاعت کی بھی کوشش کی،

لیکن اندلس میں علم کلام کی سب سے بڑی کامیابی یہ تھی کہ محدثین کے گروہ سے محمد بن حزم ایسا متکلم
 پیدا ہوا، یہ فارسی الاصل تھے ان کے آبا و اجداد دولت امویہ کے بانی عبدالرحمن الداخل کے ساتھ اندلس آئے
 تھے، چنانچہ اوس وقت سے ان کا خاندان جاہ و دولت میں ممتاز تھا، اوس کے باپ دولت عامریہ میں وزیر تھے،
 یہ ۳۸۵ھ میں قرطبہ میں پیدا ہوئے، عالم شباب میں انھوں نے بھی وزارت کا رتبہ حاصل کیا، لیکن طبیعت کو
 علم سے لگاؤ تھا، دنیا داری چھوڑ کر علم کی جانب توجہ کی، حدیث و فقہ، انساب و ادب میں منجراور فقہ میں مجتہد تھے،

اور کسی تقلید نہیں کرتے تھے، ان کی دو کتابیں ایصال اور محلی فقہ میں بہت مشہور ہیں، شیخ الاسلام عبداللہ بن
ابن سلام کا قول ہے کہ یسے محلی کے ہم پار کوئی کتاب نہیں دیکھی۔

فلسفہ و منطق میں بھی کمال پیدا کیا تھا، چنانچہ منطق میں ادن کی کتاب تقریب بہت مشہور ہے جس میں
منطق کی غلطیاں دکھا کر اصول فقہ کے طرز پر منطق کو ترتیب دیا ہے اور ہر مسئلہ کی نفیسی مثالیں پیش کی ہیں منطق
و فلسفہ کے تعلق سے علم کلام میں بھی مہارت حاصل کی تھی، ابن حزم نے علم کلام میں دو کتابیں لکھی ہیں ایک میں
توراة و انجیل کی تعریف کا بیان ہے، دوسری کتاب کا نام الفصل فی الملل والنحل ہے اس میں دہریہ، فلاسفہ
بحس، یہود، نصاریٰ کے اصول عقائد بیان کیے ہیں، پھر انکار دیا ہے، اسلامی فرقوں کے عقائد بھی تفصیل
سے لکھے ہیں اور ادن پر نقد و تبصرہ کیا ہے زیادہ تر محدثین کے عقائد کی تائید اور معتزلہ و اشاعرہ کی تردید کی ہے
معلوم ہوتا ہے کہ ادن کے زمانہ میں اشاعرہ کا مذہب اشاعت پذیر ہو گیا تھا، کیونکہ اس کتاب میں معتزلہ سے
زیادہ اشاعرہ کی تردید جا بجا ملتی ہے، عبارت و طرز ادایہ میں آزاد می زیادہ ہے، امام ابو الحسن اشعری پر جا بجا
حلی بھی ہیں اسلئے ائمہ اشعریہ اس کتاب کو زیادہ پسند نہیں کرتے، چنانچہ اس مباحث کی بدولت فقہاء ادن سے
ناراض ہو گئے اور شہر بدر کر دیا، خانہ بدوشی کی حالت میں صحرائے یلمین شعبان ۴۵۰ھ میں وفات پائی،
ابن حزم کے بعد سے اندلس میں علم کلام کی تلخی کے صفحہ موحیدین کے دور حکومت تک سادہ نظر آتے
ہیں، عراق میں امام ابو الحسن اشعری کا مذہب ۵۰۰ھ سے اشاعت پذیر ہونے لگا تھا، رفتہ رفتہ عراق سے
شام میں اس کی اشاعت ہوئی، چنانچہ حلب کے زنگی فرمانروا عماد اسی عقیدہ کے پیرو تھے، سلطان صلاح الدین
جو اسی خاندان کا نمک خوار تھا جب مصر میں سربراہ آئے حکومت ہوا تو اس نے مصر میں بھی اس کی اشاعت
کی، وہ اور اس کے قاضی صدر الدین ہارانی اسی مذہب کے پیرو تھے، اور صلاح الدین نے تو اسی کے اثر میں
تر بیت پائی تھی، چنانچہ اُس نے اپنے چچوں کو بھی اشعری مذہب کا ایک چھوٹا سا رسالہ حفظ کرایا تھا،

اسی اثنا میں محمد بن قورم جو امام غزالی کا شاگرد تھا یہ تحفہ مشرق سے لیکر مغرب گیا، ابن قورم کو
 اشاعرہ کی طرح محدثین سے صفات باری اور تادیل کے بارے میں سخت اختلاف تھا، وہ خدا کی جمیئت کا صراحت
 سے انکار کرتا تھا، اور وجہ دید اور استوار علی العرش وغیرہ کی تادیل کرتا تھا، محدثین ان متشابہات کی تادیل کو ناجائز
 کہتے تھے اور صراحت سے انکار جمیئت کے بھی قائل نہ تھے، مغرب اور اسپین میں اس سے پہلے محدثین ہی کا مسلک
 شائع تھا، چنانچہ جب محمد بن قورم امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کرتا ہوا مغرب پہنچا تو یہاں کے علماء کو سب سے
 پہلے اس کے انہیں عقیدہ دن سے اختلاف پیدا ہوا اور بادشاہ کے حکم سے مجلس مناظرہ منعقد ہوئی، جس میں محمد بن
 قورم فتحیاب ہوا، طبیعت میں نقیض زیادہ تھا اسلئے وہ علانیہ مخالفوں کی تکفیر کرتا تھا، محمد بن قورم کے بعد عبدالمومن
 بادشاہ ہوا یہ محمد بن قورم کا شاگرد رشید اور اس کے عقائد و اخلاق کا مجسم نمونہ تھا، اس نے بادشاہ ہوتے ہی
 امیر المؤمنین کا لقب اختیار کر لیا، چونکہ یہ لوگ خدا کی جمیئت وغیرہ کے منکر تھے اسلئے اپنا لقب موعدین رکھا تھا
 اور چونکہ انکا دعویٰ یہ تھا کہ عہد صحابہ کے سچے عقائد و اخلاق کو دنیا میں نئے سرے سے رواج دیں، اسلئے ملک میں
 انہوں نے یہ عام اعلان کر دیا کہ ابن قورم کے خلاف اگر کوئی عقیدہ اختیار کرے گا تو اس کی جان کی خیریت
 نہیں، چنانچہ اپنے اس زعم کی بنا پر انہوں نے ہزاروں آدمیوں کو تہ تیغ کر ڈالا اور بزدل شمشیر سارے اندلس
 و مغرب میں اشویت کو رواج دینے لگے، موعدین کی ان کوششوں کا نتیجہ یہ ہوا کہ محدثین کے مسلک کے بجائے
 اب سارا اندلس اشوی کا پر د تھا، آزاد خیالی ممنوع تھی اور اندلس کے درو دیوار سے عقیدہ ابن قورم ہی کی
 آواز باز گشت آرہی تھی، دوسرے فرقوں کے لوگ ظلم و ستم سہہ رہے تھے، اور اعتزال تو سارے ملک میں بدنام تھا
 ابن حزم کی کتاب میں معتزلہ کی اچھی خاصی تردید کی ہے لیکن دو صدی بعد ابن رشد یہ کہتا ہے کہ اس جزیرہ میں
 معتزلہ کی کتابیں ناپید ہیں

یہ وقت تھا اور یہ حالات تھے جب اندلس کی سرزمین میں ابن رشد نے اشاعرہ کے خلاف ایک نئے

تھے علم کلام کا علم بلند کیا۔ ابن رشد دیکھتا تھا کہ اشعریہ کی مخالفت اندس میں کچھ مکمل نہیں ہوئی، لیکن اس نے ان حالات کی کوئی پروا نہ کی، وہ اس ذلت آمیز برتاؤ کے لیے پہلے ہی سے تیار تھا، جس نے اس کی زندگی کے آخری ایام کو بے مزہ کر دیا تھا، علم کلام کی جانب ابن رشد کی توجہ کے یوں تو متعدد اسباب موجود تھے، وہ فلسفی تھا اور فلسفہ کے تعلق کی رو سے علم کلام سے بیگانہ نہیں رہ سکتا تھا۔ دربار کے تعلق سے اس کے لیے علم کلام کی جانب متوجہ ہونا ناگزیر تھا، لیکن ان تمام اسباب کے علاوہ ایک اور سبب تھا جو روہ کے اس کو اظہار حقیقت پر مجبور کرتا تھا، اس کا خاندان اب سے پہلے محدثین کے مسلک کا پیرو تھا، اس کے خیالات خود اسی مسلک کے جانب مائل تھے، نہ کسی کی تقلید کے خیال سے بلکہ وہ چاہتا تھا کہ مسلمانوں میں اختلافات عقائد کی بنا پر جو تفریق و اختلاف پیدا ہو گیا ہو وہ دفع ہو جائے اور مسلمان تمام دوسرے عقائد کو چھوڑ کر صحابہ کی تقلید کرنے لگیں جو عقائد میں بہت کم چھان بین کرتے تھے، اسی بنا پر اس کو محدثین کا مسلک زیادہ پسند تھا، اپنے اس درود کو وہ اپنی کتابوں میں جا بجا بہت جوش سے ظاہر کرتا ہے چنانچہ ایک موقع پر لکھتا ہے:

ومن قبل التاویلات نشأت فرق الاسلام - تاویل کی عادت کے باعث اسلام میں مبینہ فرقے

حتی کفر بعضہم بعضا و بدع بعضہم بعضا - پیدا ہو گئے جو ایک دوسرے کی تکفیر کرنے لگے، یہاں تک کہ مسلمانوں میں اس کی وجہ سے نفیس پیدا ہو گیا، تلواریں کھینچ کر دھروہ و فرقہ الشریعہ و فرقہ الناس کل التفریقہ پھر لکھتا ہے:-

فان النفس مما تحلل هذه الشریعة من الالهة - شریعت میں معنویت اعتقادات کی وجہ سے جو فساد پیدا ہو گیا ہے اس کو دیکھ کر میں سخت کرب میں مبتلا ہوں، خدا سے دعا ہے کہ وہ سب مسلمانوں کو نیک توفیق عطا کرے اور ان کو

القاسمة والاعتقادات المحرفة في غاية الحق والتم والحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام

لحیجۃ و یحییٰ قلبہ علی المودۃ و یرفعہ عنہم

البعض والنشان بقضله و رحمۃ

سید عارف مستہ دکھائے اور ادون میں باہم مودت پیدا
 کر دے اور ادون کے دلون سے باہمی بغض و عناد دور کر دے،
 یہی وجہ تھی کہ وہ اظہار حقیقت کے لیے آمادہ ہو گیا، لیکن یہ کوئی آسان کام نہ تھا، حکومت کے خطرہ کے
 علاوہ اس زمانہ میں اظہار حقیقت کے لیے یہ نہایت ضروری تھا کہ شریعت کی سادہ سطح پر عقائد فاسدہ کی جو
 تین تین تلے اوپر جم گئی تھیں ادون کو ایک ایک کر کے صاف کیا جائے، چنانچہ اس نے یہ کام نہایت خوبی سے انجام
 دیا اور حکومت کے خطرہ کو نظر انداز کر کے نہایت دلیری سے اشاعرہ کے مقابلہ کو تیار ہو گیا،

تفاوت الفلاسفہ کے علاوہ جس میں ابن رشد نے غزالی اور اشاعرہ کا کھلے میدان میں مقابلہ کیا ہے،
 اس کی دو کتابیں اور ہیں فصل المقال اور کشف الاولیاء، پہلی کتاب میں یہ سوال زیر بحث قرار دیا ہے کہ منطق و فلسفہ
 کا سیکھنا جائز ہے یا نہیں، نیز تاویل کے شرعی اصول و مواقع کیا ہیں، دوسری کتاب میں پہلے اشاعرہ،
 صوفیہ، باطنیہ کے معتقدات اور طریقہ استدلال کی غلطی ثابت کی ہے، پھر اثبات باری، توحید، صفات باری
 حدوث عالم، نبوت انبیاء، تقاضا و قدر، جوہر و عدل، اور متاد و غیرہ کے الگ الگ عنوان مقرر کر کے انکی حقیقت
 بیان کی ہے، اور ادون پر عقلی و نقلی دلیلین پیش کی ہیں، یہ دونوں کتابیں اس کے اپنے ایجاد کردہ علم کلام کی ہیں،
 اور گوہر دونوں مختصر ہیں، لیکن بعض خاص باتوں میں ادون کو تمام قدیم تصانیف پر امتیاز حاصل ہے اور اس کی
 بنا پر ابن رشد کو علم کلام کے ایک خاص طریقہ کا موجد کہا جاسکتا ہے،

(۱) سب سے پہلے ہماری نگاہ مذہب و عقل کے اس نئے انداز تطبیق پر پڑتی ہے جو ابن رشد کے
 نئے علم کلام کی جان ہے، وہ محقق فلسفی اور مجتہد فقیہ تھا اس لیے مذہب و عقل دونوں کو ساتھ ساتھ چلانا
 چاہتا تھا، اور ادون میں سے کسی ایک کے ضعف کو گوارا نہیں کر سکتا تھا،
 چنانچہ ایک جگہ صاف صاف کہتا ہے:-

لے فصل المقال صفحہ ۱۲۲، ۱۲۳ اس نئے انداز تطبیق پر ابن رشد اور غزالی کی مرکز آرائیان آگے ایک خاص عنوان میں تفصیل سے بیان ہو چکی،

ولو دناو تفرغنا لهذا المقصد وقد مرنا

عليه وان انسا الله في العمر فستثبت فيه

قدما ما تيسر لنا منه فطی ان یحسن الذ

مبدء المن یاتی بعد فان النفس ما تخلل

هذا الشریعة من الالهواء الفاسدة

والاعتقادات المحرفة فی غایة الخزن والالم

والجامة ما هن من لامن ذاللع من قبل

من ینسب نفسه الی الحکمة فان الاذیة

من الصدیق می اشد اذیة من العدو

اعنی ان الحکمة می صاحبة الشریعة والاخت

الرشیعة فالاذیة ممن ینسب الیهما اشد

الاذیة مع ما یقع بینهما من العداوة والبغضاء

والتباخریة وهما المصطلحان بالظلم المتبانی بالجهل والخریفة

اگر ہم کو موت کا تو ہم اپنے ایجاد کردہ اصول کے مطابق عقائد کو

ثابت کرینگے لیکن یہ کہ آئندہ اس دنیا پر کوئی نیا نشان عمارت

تعمیر کرے اور یہ ہے کہ شریعت میں بدعتیں جو پیدا ہوگئی ہیں

اون کے سبب سے طبیعت غلگین رہتی ہے خاص کر اس

بات پر رنج زیادہ ہوتا ہے کہ جو لوگ فلسفی کہلاتے ہیں

اون سے شریعت کو زیادہ نقصان پہنچا ہے، فلسفہ و شریعت

بہم دوست احابک دوسرے کے منافی بنائی ہیں،

دوست کی طرف سے جو تحلیل پہنچی ہو وہ دشمن کی دی ہوئی تحلیل

سے زیادہ گراں ہوتی ہے، اس لیے ایک مدعی فلسفہ کا شریعت کو

نقصان پہنچانا سب زیادہ غلطی ہے، حالانکہ فلسفہ اور شریعت

دونوں اپنی اصل حقیقت کے رو سے متحد اور بہم دوست ہیں،

لیکن اس بحث کے حل کرنے کی غرض سے اس نے چند سادہ اصول وضع کیے ہیں جن سے بجائے خود اس کی

تصنیفات میں شان جدت پیدا ہوگئی ہے،

(۲) فلسفہ و منطق کے متعلق اس زمانہ میں مسلمانوں میں دو فریق پیدا ہو گئے تھے، فقہاء و محدثین کا

گروہ یہ کہتا تھا کہ فلسفہ و منطق کی تعلیم مطلق جائز نہیں، کیونکہ اس سے مذہبی عقائد میں ضعف پیدا ہوتا ہے، دوسرا

فریق یہ کہتا تھا کہ فلسفہ عین دین ہے، اور شریعت کی وہی تعبیر معج ہے جو فلسفہ کرتا ہے، اس لیے کہ ہر نظر ہر کا ایک باطن

ہوتا ہے، شریعت ظاہر ہے اور فلسفہ باطن، شریعت قشر ہے اور فلسفہ مغز،

ابن رشد کے نزدیک یہ دونوں رائیں صحیح نہیں، اس بنا پر اس نے فصل المقال میں اس سوال کو زیر بحث قرار دیکر اس کا یہ جواب دیا ہے کہ فلسفہ و منطق کا سیکھنا نہ صرف جائز ہے بلکہ واجب و مستحب ہے، کیونکہ قرآن مجید میں خدا نے جا بجا عالم کائنات سے اپنے وجود پر استدلال کیا ہے، نیز کہیں کہیں یہ الفاظ آئے ہیں کہ فاعبروا یا اولی الابصار، یا فاعبروا یا اولی الالباب جن سے اس طرز استدلال کا وجوب ثابت ہوتا ہے، کیونکہ عربی میں اعتبار و قیاس ہم معنی لفظ ہیں، یہی وجہ ہے کہ فقہاء اسی قسم کی آیتوں سے قیاس فقہی کا جواز ثابت کرتے ہیں، جب ان آیتوں سے قیاس فقہی کا جواز نکلتا ہے تو کوئی وجہ نہیں کہ قیاس برہان کیون جائز نہ ہو، لیکن قیاس برہانی کی شکل و ترکیب کا علم منطق و فلسفہ سے حاصل ہوتا ہے، فلسفہ اس کے مواد فراہم کرتا ہے اور منطق اس کی تشکیل و ترکیب کے متعلق ہدایتیں دیتی ہے، اسلئے اس اصول کی رو سے کہ مقدمہ فرض کا فرض اور واجب کا واجب ہونا ہے منطق و فلسفہ کی تعلیم نہ صرف جائز ہے بلکہ واجب و فرض ٹھہرتی ہے، کسی علم کی ایجاد اور اس کے اصول و فروع کی ترتیب ایک فرد کے بس کی بات نہیں، علم و فن دونوں میں نشو و نما پاتے ہیں، اسلئے جو شخص اس وقت منطق و فلسفہ حاصل کرنا چاہتا ہے اس کے لئے ارسطو کی منطق کا سیکھنا ناگزیر ہے، اسی طرح جو شخص اس وقت علم ہیئت سے واقفیت پنا کرنا چاہتا ہے اسی کے لئے بطليموس کی مجملی کا مطالعہ ضروری ہے، پس منطق و فلسفہ کی تعلیم اگر واجب ہے، تو اس کے معنی یہ ہیں کہ ارسطو کی منطق اور بطليموس کی ہیئت کا سیکھنا واجب ہے، یہ دوسری بات ہے کہ ہر مصنف سے غلطیاں ہوتی ہیں، ارسطو اور بطليموس بھی غلطیوں سے پاک نہیں، لیکن اس کا یہ مطلب نہیں کہ چند غلطیوں کی وجہ سے ہم ادون کو نظر انداز کر دیں، ہاں یہ ضروری ہے کہ ادون کے جو اصول ہماری شریعت کے خلاف ہیں ادون کو ہم نہ مانیں، لیکن چند فروغ و گد اشتون کی بنا پر ادون کو ضعف اعتقاد سمجھ لینا بھی سخت غلطی ہے،

عام خیال یہ ہے کہ فلسفہ سے لوگ گمراہ ہوتے ہیں اسلئے اس کا سیکھنا حرام ہے، لیکن ابن رشد پوچھتا ہے کہ نفع و ضرر کی تفاد و استعداد سے دنیا کی کون چیز مستثنیٰ ہے؟ غذا کا تداخل اور اس کی کثرت معدہ میں بار

پیدا کرتی ہو، پس کیا اس بنا پر تم یہ طبی قاعدہ مقرر کر سکتے ہو کہ تقدیر طباً مضرب ہے؛ اصل یہ کہ بیدینی فلسفہ کی تعلیم کا لازمی نتیجہ نہیں، کیا صرف فلاسفہ بیدین ہوتے ہیں، فقہاء کبھی گمراہ نہیں ہوتے، حالانکہ یہ تجربہ بتاتا ہے کہ فلسفہ سے زیادہ فقہ سے بیدینی کی اشاعت ہوتی ہے، لیکن فرق یہ ہے کہ فقہ کی بیدینی پر اسکا جبہ و عمامہ پر وہ ڈالے رہتے ہیں، اس کی بد اخلاقیات ہمیشہ مذہبی رنگ میں ظاہر ہوتی ہیں، اسلئے عام لوگوں کی ادن پر نظر نہیں پڑتی، (۳۳) اس کے بعد اس مسئلہ پر بحث کی ہے کہ نصوص قرآنی میں تاویل جائز ہے یا نہیں؟ تاویل کے متعلق مسلمانوں میں دو فریق تھے ایک تاویل کو محض ناجائز بتاتا تھا، دوسرا جو ازکا قائل تھا، جب تک محدثین کا معتزلہ سے مقابلہ رہا اوس وقت تک یہ بحث معمولی خیال کی جاتی تھی، لیکن سب سے پہلے محدثین کے گروہ میں اشاعرہ نے علمائے سلف سے اختلاف کی بنا ڈالی، سلف آیات متشابہات میں تاویل کو ناجائز سمجھتے تھے، اشاعرہ نے ان میں تاویل کی اور نہایت شد و حد سے کی، نتیجہ یہ ہوا کہ اشاعرہ کے اختلاف سے یہ مسئلہ موکہ الارباغلیا، بڑی بات یہ تھی کہ فلاسفہ اور ملحدانہ نے تاویل کے آلہ سے شریعت کی جھگنی شروع کر دی تھی، اس بنا پر ابن رشد کے زمانہ میں فلسفہ و مذہب کے باہمی تعلق کے مسئلہ کی طرح یہ مسئلہ بھی ارکان دین میں شمار کیا جاتا تھا، اور خاصکر اندلس میں تو ابن تومرت کے اثر کی وجہ سے اس کو خاص اہمیت حاصل تھی،

لیکن باوجود اس کے اب تک اس مسئلہ پر صرف یک طرفہ نظر ڈالی گئی تھی، یعنی دونوں فریقوں کے نزدیک جواز و عدم جواز کا مدار خود نصوص پر تھا، اشتخاص و مخاطب کو اس میں کچھ دخل نہ تھا، تاویل کرتے وقت صرف یہ دیکھ لینا کافی خیال کیا جاتا تھا کہ بلاط محاورہ اہل عرب یا بلاط اصول عقلی نص تاویل قبول کر سکتی ہے یا نہیں اگر اس کا پتہ چل جاتا تو تاویل ہی نص کی تفسیر قرار پاتی اور ہر مسلمان کو تاویل ہی کی تلقین کی جاتی، اس سے کچھ بحث نہ ہوتی کہ مخاطب بھی یہ تاویل قبول کر سکتا ہے یا نہیں، اور اگر قبول کر لیا تو اس کے اعتقاد پر کیا اثر پڑے گا،

ابن رشد پہلا شخص تھا جس نے ان پہلوؤں پر نظر ڈالی اور ایک تیسرا پہلو اختیار کیا، وہ یہ کہ تاویل

جن نصوص میں جائز ہے وہ بھی صرف ان لوگوں کے لیے مخصوص ہو جو صاحب نظر اور راسخ فی العلم ہیں، عام لوگوں کو بالکل ظاہری معنی کی تلقین کرنا چاہیے اور اگر ادن کو آیت کے معنی میں شبہ لاحق ہو تو ادن کو سمجھا دینا چاہیے کہ یہ آیت متشابہات میں داخل ہو، جس میں کھوج کرنا شرع نے منع کیا ہو، ابن رشد نے اس کی وجہ یہ بیان کی ہے کہ عوام ان آیتوں کے حقیقی اور اصلی معنی نہیں سمجھ سکتے، اس لیے ادن کو اصلی معنوں کی تلقین کرنا گویا نصوص قرآنی سے انکار پر جرأت دلانا ہو، مثلاً اگر عوام سے یہ کہا جائے کہ خدا ہے مگر نہ کوئی اوس کا مقام ہو نہ جگہ ہو نہ جہت ہے وہ قیامت کے دن دکھائی دے گا مگر وہ جسم نہیں ہو تو اس قسم کا وجود ادن کے ذہن میں نہیں آسکتا، اس لیے یہ کہنا گویا یہ کہنا ہے کہ خدا سرے سے ہے ہی نہیں،

(۴) اس بنا پر ابن رشد نے قدیم علم کلام خاص کر اشاعرہ پر سختی سے نکتہ چینی کی ہو اور ثابت کیا ہو کہ کما طریقہ

کئی وجہ سے غلط ہو،

(۱) سب سے بڑی بات یہ ہو کہ اشاعرہ کا طریقہ عقلی نہ عقلی، نقلی اس لیے نہیں کہ وہ نصوص میں تاویل

کرتے ہیں اور محدثین کی طرح نصوص کے ظاہری معنی نہیں لیتے، عقلی اس لیے نہیں کہ جس قدر عقلی دلائل ادن کی کتابوں میں مذکور ہیں منطق و فلسفہ کے معیار پر ٹھیک نہیں اترتے،

(۲) بہت سے عقلی مسائل کو ادنوں نے جمع علیہ بلکہ معیار اسلام قرار دیا حالانکہ حقیقت میں وہ ایسے

مسائل یہ ملحوظ رہے کہ ابن رشد فلسفہ ارسطو کا پرستار ہے اور اسی کو وہ عقلی دلائل کا معیار خیال کرتا ہے، ورنہ متکلمین

کا یہ بڑا احسان ہے کہ ادنوں نے فلسفہ کار دیکھا اور منطق کی دھیان اڑا دین افلاک و مہیوں کا ابطال،

انکار سبببات، تحقیق زمان و مکان و حرکت وغیرہ ایسے مسائل ہیں جن میں متکلمین کے خیالات فلاسفہ سے

زیادہ اقرب الی الصواب ہیں، ان جان جان ادنوں نے محض عقائد کی بنا پر فلسفہ کار دیکھا ہے وہ ان البتہ

منطق و فلسفہ کے معیار بلکہ کامن سنس (فہم معمولی) کے فیصلوں سے وہ تجاوز کر گئے ہیں اور دراصل علم کلام میں بھی

بات گرفت کی ہو شاید ابن رشد کا ارشاد بھی اسی جانب ہو،

نہ تھے مثلاً مسئلہ حدوث و قدم عالم،

(۳۳) بہت سے عقلی مسائل کو انھوں نے ارکان دین میں شمار کر لیا، مثلاً مسئلہ ثبوت اعراض

مسئلہ انکار مسببات وغیرہ،

(۳۴) جہان شریعت ساکت تھی وہاں انھوں نے غلط تادل کے ذریعہ سے شریعت میں اضافہ کیا، اور

جہان تادل کی گنجائش نہ تھی وہاں انھوں نے تادل کا دروازہ کھول دیا اور پھر آخر میں اپنے مختصرہ اصول کی بنا پر

وہ عقلی فیصلوں سے بھی انکار کرنے لگے، مثلاً شریعت میں صراحت کے ساتھ خدا کی جمیعت سے انکار نہیں کیا گیا ہے

لیکن متکلمین نے انکار کیا اور اس کے بعد رویت باری کے مسئلہ میں جب اپنے مزعومہ فیصلہ کی بنا پر ادون کو وقت ہوئی تو وہ عقل کے معمولی فیصلوں کا انکار کرنے لگے،

(۵) لیکن ان غلطیوں سے بچنے کا اس کے نزدیک صرف ایک طریقہ ہے، وہ یہ کہ اپنے موعومہ اصول

و دلائل کے بجائے ہر مسئلہ میں قرآن مجید کو حکم قرار دیا جائے، یعنی یہ دیکھا جائے کہ قرآن مجید کس طرح اور کس

حد تک کسی خاص عقیدہ کی تشریح کرتا ہے اور اس پر کس طرح دلیلین قائم کرتا ہے، جس حد تک قرآن مجید نے تشریح

کی ہے پس اسی حد تک ماننا چاہیے، اور جن باتوں کا فیصلہ قرآن مجید نے نہیں کیا ہے یا جن کو مبہم رکھا ہے اور نہیں

ہم کو بھی اسی حالت میں رکھنا چاہیے، بڑی بات یہ ہے کہ متقدمین دلیلین جو قائم کرتے تھے وہ یا اپنی طرف سے قائم کرتے

تھے یا اپنے موعومہ اصول کی بنا پر قرآن مجید سے انکار استنباط کرتے تھے اور پھر اس صورت میں بھی صرف انہیں

آیتوں کو لیتے تھے جو مفید مدعا ہو تیں اور جو مدعائے خلاف ہو تیں ادون کو ترک کر دیتے تھے، یا ادون میں تادل

لے متکلمین کی جن غلطیوں کی جانب ابن رشد نے اشارہ کیا ہے ادون پر ابن تیمیہ و رشادہ دلی اللہ صاحب کی تصنیفات میں تفصیل سے بحث

لیکن تمام مواد کو یکجا زہم کرنے کے بعد دعوات نظر آتا ہے کہ بعد کے لوگوں نے ان مسائل پر جو کچھ کھادہ زیادہ تر ابن رشد سے ماخوذ ہے، ابن رشد

کہ یہ دونوں کتابیں گو مختصر ہیں لیکن نہایت جامع ہیں، یعنی جن باتوں پر ابن تیمیہ نے منہم جلد و نون بحث کی ہے وہ سب ابن رشد

کی ان دو مختصر کتابوں میں آگئی ہیں،

کرتے تھے۔ بخلاف اس کے ابن رشد نے مسائل عقائد پر جو دلیلیں قائم کیں سب قرآن مجید سے اخذ کیں، اور ساتھ ساتھ یہ بھی ثابت کیا کہ قرآن مجید کا یہ طرز استدلال محض نقلی نہیں ہے، بلکہ سراسر عقلی ہے ابن رشد کی اس موقع کی تقریر نقل کرنے کے قابل ہے، وہ کہتا ہے:-

”اگر کوئی پوچھے کہ معتزلہ اور اشاعہ کا طریقہ جب جمہور کی تعلیم کے لیے کافی نہیں تو پھر وہ کونسا طریقہ ہے جس کو صحیح سمجھنا چاہیے، تو ہم اس کا جواب یہ دیں گے کہ تم تکلم کے طریقوں کو جو ذکر صرت قرآن مجید کو پیش نظر رکھو تو تمام شکلیں حل ہو جائیں گی، لوگوں کی تین قسمیں ہیں بعض لوگوں کے لیے ہر بات پر منطقی دلیل قائم کرنے کی ضرورت ہوتی ہے، بعض صرف غطیانہ انداز سے متاثر ہوتے ہیں اور بعضوں کے لیے صرف وعدہ و وعید کافی ہوتے ہیں، قرآن مجید چونکہ ایک معجزہ کتاب ہے، اور تمام جہان کی ہدایت کے لیے نازل ہوئی ہے اس لیے وہ ان تینوں طریقوں کی جامع ہے، ایک عامی بھی اس سے اسی طرح مطلب سمجھ لیتا ہے جس طرح ایک فلسفی، پس اس بنا پر جو شخص قرآن مجید میں بے موقع تاویل کرتا ہے وہ قرآن مجید کی حکمت نہیں سمجھتا، صحابہ کو دیکھو ان سے بڑھ کر تقویٰ و طہارت میں کون ہو سکتا ہے، باوجود اس کے جہاں تاویلوں سے انھوں نے قرآن مجید کو پارہ پارہ نہیں کیا، لیکن صحابہ کے بعد ایمانوں میں عصب ضعت پیدا ہوا گیا اسی نسبت سے تاویلوں کی اشاعت بھی ہونے لگی بیان تک کہ اب شریعت باطل منع ہو کے رہ گئی، پس جو شخص شریعت کے بدعتوں سے پاک کرنا چاہتا ہے اس کو لازم ہے کہ قرآن مجید کو اپنے آگے رکھے اور ایک ایک عقیدہ کے دلائل کو الگ الگ جمع کرے اور جس حد تک قرآن مجید نے کوئی تعلیم دی ہے اس کو اسی حد تک رکھے اور کسی آیت میں حتی الامکان تاویل نہ کرے بجز اس صورت کے جب تاویل خود نص سے مفہوم ہوتی ہو، کیونکہ قرآن مجید میں یہ تین خاصیتیں ایسی پائی جاتی ہیں جو اور کسی کلام میں نہیں ہیں، اول یہ کہ اس کے دلائل جس طرح اقناعی اور خطابانی ہیں، یعنی عام آدمیوں کو اس سے تسلی ہو جاتی ہے، اسی طرح وہ قیاسی اور برہانی بھی ہیں، یعنی منطقی کے معیار پر پورے اتر سکتے ہیں،

دوسرے یہ کہ وہ استدلال میں کہ تاویل کی ضرورت نہیں واقع ہوتی، تیسرے یہ کہ اگر تاویل
و تفسیر کی ضرورت ہوتی بھی تو خود قرآن مجید ہی کی دوسری آیتوں سے مسئلہ صاف ہو جاتا ہے اور
میں کسی آیت کو اس کے ظاہری معنی سے پھرنے کی ضرورت نہیں ہوتی۔

پس اس کا خلاصہ کہ ابن رشد کا طریقہ استدلال محض قرآن مجید سے ماخوذ ہے، اس کو تمام طریقوں پر
تفصیل ہے، محدثین کا بھی عموماً یہی طرز تھا، لیکن مشکل یہ تھی کہ وہ قرآن مجید کے طرز استدلال کو فلسفیانہ معیار پر
جانچنے کے ناقابل تھے، حالانکہ قرآن مجید کا طرز استدلال عموماً سادہ اور فطری مقدمات پر مبنی ہوتا ہے،
مشکلیں کے جتنے فزقے تھے اور سب کی غلطی یہ تھی کہ وہ پہلے اپنے ذہن میں چند اصول مقرر کر لیتے
تھے اور اس کے بعد اپنے مقصد کے موافق قرآن مجید میں تاویلین کرتے تھے، اس کا نتیجہ یہ ہوتا تھا کہ اسلام
کے اصلی عقائد ان مزعومہ اصول کے پردہ میں چھپ کر رہ جاتے تھے اور جن باتوں کی شریعت نے تعلیم نہیں دی
یا جہان پر شریعت خود ساکت ہو گئی ہو وہ ان اصول کے تسلیم کر لینے کے بعد خود بخود ایک نیا عقیدہ نکل
آتا تھا، ان تمام نقصانات کی جرئت یہ بات تھی کہ ان تمام فرقوں نے قرآن مجید کو پس پشت ڈال دیا تھا، اور
اپنے مزعومہ اصول کے پیچھے قرآن میں تحریف کر دی تھی،

ابن رشد نے جو طریقہ بتایا ہے اس پر عمل کرنے سے یہ تمام نقصانات خود بخود رفع ہو جاتے ہیں،
چنانچہ اس پر عمل کرنے کا سب سے بڑا فائدہ یہ ہوتا ہے کہ شریعت نے جن موقعوں پر سکوت کیا ہے وہاں ہم
نص کی پابندی کرنے سے اختراع و بدعت کے گناہ سے بچے رہتے ہیں، یہ عجیب بات ہے کہ مشکلیں نے جس
بنیاد پر اتنی بڑی عمارت کھڑی کی تھی آخر میں وہ خود ہی اس عمارت کے ڈھانے اور اس بنیاد کے کمزور
کرنے کے مجرم ہوتے ہیں، ہر مذہب والے کا یہ پہلا اعتقاد ہوتا ہے کہ انسان کی عقل حقائق اشیاء کی گریبوں کو
نہیں کھول سکتی، ورنہ اگر خود اس کی عقل ہی کافی ہو تو نبوت کی کیا ضرورت رہ جاتی ہے، اس سے آگے بڑھنے کی

ہم ہمت نہ کریں، بلکہ اس پر اگر ہضم اس ذات کا دامن پکڑ لیں جسے ہم نے نبی تسلیم کیا ہے، اب اس کے بعد ہم کو یہ حق نہیں رہتا کہ اس کے کلام میں کھدج کریں اور کرید کرید کر کے وہ نئی نئی باتیں پیدا کریں جن کی حقیقت تک ہماری عقل کی رسائی نہیں ہو سکتی، یہی وجہ ہے کہ متکلمین گو ابتدائے قرآن مجید کو آگے رکھنے کا دعویٰ کرتے ہیں، لیکن آخر میں وہ خود اس کو پیچھے چھوڑ کر آگے نکل جاتے ہیں،

ایک بڑی خرابی یہ تھی کہ مسلمان جب تک عقلی علوم سے بے بہرہ رہے اور اس وقت تک وہ عقلی دلائل سے بے نیاز تھے، لیکن جب ادون میں معقولات کا مذاق پیدا ہوا تو اس وقت اجنبی اثرات کی وجہ سے ادون کو یہ غور کرنے کا موقع نہیں ملا کہ خود قرآن مجید میں جو دلیلیں مذکور ہیں وہ بھی منطق کے معیار پر پوری اور ترقی ہیں یا نہیں، ابن رشد پہلا شخص ہے جس نے قرآن مجید پر منطقی حیثیت سے نظر ڈالی، ابن رشد کا یہ قول بالکل صحیح ہے کہ قرآن مجید کے دلائل منطق کے معیار پر پورے اُترتے ہیں، لیکن اس سے یہ سمجھنا سخت غلطی ہے کہ منطق یونان کے معیار پر پورے اُترتے ہیں، یونانیوں کی منطق چند غلط مسلمات اور لفظی مباحث کے مجموعہ سے عبارت ہے، قرآن مجید میں موجہات کی قسم کا کوئی تفسیر نہیں ہے، قرآن مجید میں قیاس اقراءنی کی کوئی مثال نہیں مل سکتی، قرآن مجید میں کسی چیز کی تعریف جنس و فصل سے نہیں کی گئی ہے، البتہ جان کہیں استدلال کیا گیا ہے تو قیاس تمثیل سے استدلال کیا گیا ہے، منطقیین اگر تمثیل کو نامکافی سمجھتے ہوں تو سمجھیں کہ چونکہ منطق کا اصلی معیار یونانیوں کی منطق نہیں بلکہ وہ منطق ہے جس پر عقل سلیم عمل کرتی ہے، قرآن مجید کے امثال، قرآن مجید کے تشبیہات، قرآن مجید کے دلائل وبراہین، قرآن مجید کی قسمیں، غرض قرآن مجید کی ہر وہ آیت جس کے اندر دلیل کا شائبہ پایا جاتا ہے اس کی بنا عقلی استدلال پر ہے نہ کہ منطق یونان کے معیار پر،

پس جو شخص ابن رشد کی اس بیش قیمت ہدایت پر عمل کر کے علم کلام کا نیا خاکہ تیار کرنا چاہتا ہے اس کو لازم ہے کہ قرآن مجید کو اپنے آگے رکھے اور قرآن مجید کے عقائد کو مع ان کے دلائل وبراہین کے

الگ الگ لیتا جائے اور اس کے بعد یہ غور کرے کہ قرآن مجید نے استدلال کا کیا طرز رکھا ہے اور عقیدہ کی وہ کمان تک تعلیم دینا چاہتا ہے، قرآن مجید کے استدلال پر غور کرتے وقت یہ پیش نظر رکھنا بھی ضروری ہے کہ منطق یونان کے معیار پر ادون کو نہ جانچے بلکہ اپنے دل میں کیسوی پیدا کر کے محض ایک سادہ مزاج انسان کی طرح یہ غور کرے کہ وہ خود اگر واقعات کو جمع کر کے استدلال کرتا تو کس طرح کرتا اور اگر وہ خود اس مسئلہ پر غور کرتا تو کس حد تک پہنچ سکتا تھا، غور و فکر کے اس طریقہ میں بڑا مشکل مسئلہ اصطلاحات کا ہے، قرآن مجید میں فلسفیانہ اصطلاحات مذکور نہیں، لیکن مذہب پر عقلی حیثیت سے غور کرنے میں کسی خاص اصطلاح کی پابندی کی کیا ضرورت ہے؟ اصل مطلب سے سروکار رکھنا چاہیے، قدیم فلاسفہ کی طرح باریک بینی اور نکتہ ریزی کی ضرورت نہیں، خود نفس خیالات کی ترتیب اور ادون کے تسلسل پر نظر رکھنا ضروری ہے، نیز یہ خیال بھی رکھنا لازمی ہے کہ قدیم فلاسفہ کی طرح خیالات کی بنا محض قیاسی اور فرضی نہ ہو، بلکہ سادہ فطرت انسان کی طرح واقعی اور استقرائی ہونا چاہیے، غرض وہ تمام مخالطات جو متکلمین و فلاسفہ کے طرز استدلال کی جان تھے ادون کو اپنے دل سے نکال کر محض قرآن مجید کے دلائل فلسفیانہ صورت میں اگر مرتب کیے جائیں تو اس مجموعہ سے ایک ایسا علم کلام تیار ہو سکیگا جو نقل و عقل دونوں کے مطابق ہونے کے علاوہ فرقہ و اسلامیات سے بھی پاک ہوگا، اور اگر زمانہ حال کے فلسفہ و سائنس سے بھی مدد لی جائے تو کیا عجب ہے کہ یہ اس مذہب فطرت کی ضرورت کو پورا کر دے جس کا خاکہ کانٹ اور دیگر فلاسفہ یورپ نے تیار کیا ہے،

(۲)

ابن رشد کے علم کلام پر تفصیلی نقد و تبصرہ

ابن رشد کا یہ دعویٰ ہے کہ اس کے علم کلام کی بنا قرآن مجید پر ہے ایسے ہمیں ایک ایک مسئلہ کو

الگ الگ لیکر دیکھنا چاہیے کہ ابن رشد کا یہ دعویٰ کہاں تک صحیح ہے، ابن رشد کو ارسطو کی تقلید کی وجہ سے قدم عالم کے مسئلے میں بہت غلو تھا، لہذا سب سے پہلے ہم اسی مسئلہ میں اس کے خیالات جانچتے ہیں،

(۱) مسئلہ قدم عالم

عموماً تمام مذاہب کا اس بات پر اتفاق ہے کہ عالم حادث ہے، یعنی پردہ عدم سے ایک مدت کے بعد عالم وجود میں آیا ہے، لیکن فلاسفہ کہتے ہیں کہ عالم اگرچہ مخلوق ہے، یعنی خدا نے اس کو پیدا کیا ہے، تاہم وہ علت اسل یعنی خدا کے ساتھ ہمیشہ سے ہے، اور ہمیشہ رہیگا، وجہ اختلاف یہ ہے کہ اہل مذاہب کے نزدیک مخلوقیت کے لیے ابتدا لازمی ہے، فلاسفہ اس کا انکار کرتے ہیں، چنانچہ اہل خلات کا نتیجہ یہ ہوا کہ مشکلیں اسلام نے اس کو مذہب کی بنا قرار دیکر یہ فیصلہ کیا کہ قدم عالم کا خیال وجود باری کے عقیدہ کے خلاف ہے اور کم از کم خالقیت باری کے عقیدہ کو تو ضرور منافی ہے، اشاعرہ کو اس رائے پر بڑا اصرار تھا، ابن رشد نے چونکہ اشاعرہ سے مقابلہ کیا ہے اسلئے وہ اپنی کتابوں میں جا بجا اس مسئلہ پر رائے زنی کرتا ہے،

عام طور پر مشکلیں اسلام نے اس پر غور نہیں کیا تھا کہ اشاعرہ اور فلاسفہ کے اس اختلاف کا کوئی نتیجہ بھی ہے، ابن رشد نے سب سے پہلے اس پیچیدگی کو صاف کیا اور اس کے بعد سب کو نظر آنے لگا کہ اس مسئلہ کو اسلام کی بنا قرار دینا غلط ہے، ابن رشد کہتا ہے کہ اصل میں فلاسفہ اور مشکلیں کے اختلاف کا کوئی اصل نہیں حقیقت یہ ہے کہ عالم کائنات تین چیزوں کے مجموعہ کا نام ہے، واجب یا خدا اے تعالیٰ، ممکنات بحیثیت انفرادی، اور ممکنات بحیثیت مجموعی، ان تینوں میں سے باری تعالیٰ کے متعلق کسی کا یہ خیال نہیں کہ اس کو کسی نے پیدا کیا ہے، یا اس کے وجود کی کوئی ابتدا ہے، اسی طرح ممکنات بحیثیت انفرادی یعنی موالید ثلثہ کے متعلق بھی سب کا اتفاق ہے کہ ان میں سے ہر ایک چیز تدریجاً پردہ عدم سے عالم وجود میں آئی ہے، اب رہا عالم بحیثیت مجموعی، یعنی موجودات کا لگاتار سلسلہ تو اس میں بظاہر تین وصف

نظر آتے ہیں، یعنی یہ کہ اس سارے مجموعہ کو خدا نے پیدا کیا ہے، زمانہ کا وجود اس سے الگ اور اس پر مقدم نہیں ہے بلکہ زمانہ بھی منجملہ موجودات کے ایک ہے، نیز یہ کہ اس کی تخلیق کسی مادہ سے نہیں ہوئی ہے کیونکہ مادہ خود اس سلسلہ کی پہلی کڑی ہے، تشکیل دینا تسلیم کرتے ہیں کہ زمانہ سلسلہ کائنات پر مقدم نہیں ہے، پھر وہ یہ بھی تسلیم کرتے ہیں کہ مستقبل میں یہ سلسلہ کائنات غیر متناہی ہے، یعنی ہر شے و دوزخ اور اون کے ساکنین ہمیشہ باقی رہینگے، البتہ صرف ماضی میں اون کو اختلاف ہے، یعنی اکثر فلاسفہ کے برخلاف وہ سلسلہ کائنات کی ابتدا کے قائل ہیں، فلاسفہ اور متکلمین دونوں کے خیالات بجائے خود واقعت پر مبنی ہیں، کیونکہ سلسلہ کائنات مستقبل کے اعتبار سے وجود باری سے شائبہ رکھتا ہے، یعنی جس طرح وہ غیر متناہی ہے اسی طرح یہ بھی غیر متناہی ہے، اور ابتدا کے اعتبار سے اسکو موالید ثلثہ سے شائبہ ہے، پس اس بنا پر جو شخص اس کی قدامت کی حیثیت پر نظر کرتا ہے وہ اس کو قدیم کہتا ہے اور جس کی نظر حادث کی حیثیت پر پڑتی ہے وہ اس کے حادث کا قائل ہے، اور واقعہ یہ ہے کہ سلسلہ کائنات نہ محض حادث ہے اور نہ محض قدیم بلکہ اس میں دونوں حیثیتیں پائی جاتی ہیں اسلئے متکلمین اور فلاسفہ دونوں کے فیصلے اس بارہ میں یکطرفہ اور ناقابل قبول ہیں،

اب اگر نصوص قرآنی پر غور کیا جائے تو ان سے بھی دونوں طریقوں کے فیصلوں کی تائید نہیں ہوتی، قرآن مجید میں خدا نے جا بجا غلو قات کے طریقہ پیدائش اور اون کے نشوونما پر توجہ دلائی ہے، لیکن کہیں یہ صراحت نہیں کی کہ نفس سلسلہ کائنات غیر مستمر ہے، بلکہ اس کے برعکس قرآن مجید میں ایسے اشارات موجود ہیں جن سے پتہ چلتا ہے کہ کائنات کا سلسلہ کہیں ختم نہیں ہوا مثلاً خدا کہتا ہے وہ الذی خلق السموات والارض فی ستۃ ایام وکان عرشہ علی الماء یا مثلاً ثم استوی الی السماء وھی دخان فقال لها وللارض ائتیا طعنا وکرھا قالتا اتینا طاعینین یا مثلاً ان السموات والارض کانتا ماءً ثقافتا ففلقناھا و جعلنا من الماء کل شیء حیوان، ان آیتوں سے صاف یہ ظاہر ہوتا ہے کہ اس وجود کے پہلے کوئی اور وجود تھا اور کائنات کا سلسلہ کسی وقت بند نہ تھا، اس کے علاوہ ان آیتوں سے

یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ عالم کی تشکیل مادہ کے ذرات سے ہوئی ہو جو فضا میں ادھر ادھر منتشر تھے،

غرض حاصل یہ کہ قرآن مجید میں کہیں صراحت نہیں ہے کہ عالم کسی وقت معدوم محض بھی تھا، پس اس بنا پر متکلمین کے خیالات نص قرآنی کے مطابق نہیں اور اپنی عادت کے موافق اس مسئلہ میں بھی اونھوں نے تاویل کی ہو اور لطف یہ کہ متکلمین اپنے فیصلہ کے اجماعی ہونے کا دعویٰ کرتے ہیں اگر واقعہ میں ان کے فیصلہ کا اجماع ہو گیا ہو تو نص کے خلاف کوئی اجماعی فیصلہ قابلِ ساعت نہیں اور اگر نہیں ہوا ہو تو ان کا فیصلہ بلا دلیل ہے

(۲) مسئلہ وجود باری

عام طور پر فلاسفہ یونان نے تسلیم کیا ہے کہ سلسلہ عالم منتہی ہے، اور اس کی ایک علت ہو جس نے

لہ ابن رشد کا یہ فیصلہ گویا ایک مینی پر مبنی ہے، تاہم بحیثیت مجموعی ناقابلِ قبول ہے۔ بے شبہ قرآن سے یہ ضرور ثابت ہوتا ہے کہ سلسلہ کائنات غیر منقطع ہے، زمانہ حال کے سائنس نے بھی یہ فیصلہ کیا ہے کہ عالم کی موجودہ ترتیب و نظام کے پیشتر ذرات مادی بصورتِ دھان جس کو وہ مینولایا ضبابہ کہتے ہیں فضا میں ادھر ادھر منتشر تھے، اس کے بعد ان میں خود بخود ترکیب پیدا ہوئی اور اس ترکیب سے سب سے پہلے نظام فلکی کا ظہور ہوا جس میں کرہ ارض بھی شامل ہے۔ مندرجہ بالا آیت نمبر ۲۱ ٹھیک سائنس کے اس نظریہ کی تائید کرتی ہے۔ اور اس لحاظ سے بظاہر ابن رشد کا فیصلہ زمانہ حال کے سائنس اور قرآن دونوں کے مطابق نظر آتا ہے۔ لیکن ایک فلسفی جب احسان پر غور کرے گا کہ یہ ذرات مادی خود کیسے پیدا ہو گئے تو فلسفہ وحدت کی شاخ روحانیت کی جانب سے اس کو مرتد ایک ہی جواب ملے گا وہ یہ ہے کہ خدا نے ان کو پیدا کیا ہے، یعنی یہ کہ ذرات مادی ایک مدت تک معدوم رہنے کے بعد عالم وجود میں آئے ہیں اور یہ ٹھیک متکلمین کا آخری جواب ہے۔ پس اس بنا پر اگر آیات سے یہ ثابت ہوتا ہے، کہ اس وجود کے پہلے بھی کوئی وجود تھا۔ تو اس کا یہ مطلب نہیں ہو سکتا کہ سلسلہ کائنات پر عدم کبھی طاری نہ تھا، زیادہ سے زیادہ اس سے صرف یہ ثابت ہو سکتا ہے کہ عالم کا موجودہ نظام عدم سے وجود میں نہیں آیا ہے۔ اور صرف اتنا ثابت ہونے سے متکلمین کے دعویٰ پر کوئی اثر نہیں پڑتا۔

اس کو پیدا کیا ہے، ارسطو کی دلیل یہ تھی کہ عالم متحرک ہے اور ہر متحرک کے لئے ایک محرک کا وجود لازمی ہے، اسلئے عالم کا بھی ایک محرک ہو گا جو عالم کے سلسلہ میں داخل نہ ہو گا، یہی محرک خدا یا علت العلل ہے، اس دلیل کی بنا پر اس بات پر تھی کہ کس چیز میں خود بخود حرکت نہیں پیدا ہو سکتی، اسلئے خارج از عالم کوئی محرک ہونا چاہیے، لیکن یہ محض ارسطو کا ادعا ہے، ایک دہرہ ثابت کر سکتا ہے کہ حرکت ذرات مادی کا خاصہ ہے، اور اس بنا پر خود بخود مادہ حرکت کرنے لگا، غرض اس دلیل سے یہ کسی طرح ثابت نہیں ہوتا کہ محرک عالم خارج از عالم کیونکہ ممکن اسلام نے اس سقم کی وجہ سے ایک دوسری دلیل قائم کی لیکن یہ دلیل سمجھنے کے لئے مقدّمات ذیل ذہن نشین رکھنا چاہئیں،

(۱) عالم اعیان و اعراض کے مجموعہ کا نام ہے اور یہ دونوں حادث ہیں یعنی یہ کہ پردہ عدم سے

وجود میں آئے ہیں،

(۲) اعراض کا حدوث ظاہر ہے سکون کے بعد حرکت اور حرکت کے بعد سکون کی پیدائش روزمرہ کا

مشاہدہ ہے، لیکن اعیان کے حدوث کی وجہ یہ ہے کہ ان کے ساتھ اعراض کا پایا جانا ضروری ہے مثلاً ہر جسم متحرک ہو گا یا ساکن اور یہ دونوں عرض حادث ہیں،

(۳) جو چیز حادث کا محل ہو وہ خود حادث ہوتی ہے لہذا اعیان بھی حادث ہیں،

یہ مقدّمات تسلیم کرنے کے بعد وہ دلیل یوں قائم کرتے ہیں کہ عالم حادث ہے لہذا اس کا کوئی پیدا کر نیوالا ہو گا اور وہی خدا ہے۔ لیکن جیسا کہ ابن رشد نے لکھا ہے یہ دلیل بھی خدشوں سے خالی نہیں، ابن رشد نے جو خدشے وارد

کئے ہیں وہ سب گوہار سے نزدیک قابل قبول نہیں کیونکہ ان کی بنا فلاسفہ کے اصول پر ہے اور ممکن ہیں یہ

اصول تسلیم نہیں کرتے، لیکن ایک خدشہ ضرور قابل ذکر ہے، وہ یہ کہ اس کا ثبوت کیا ہے جو چیز ہمیشہ اعراض کا

محل ہے وہ حادث ہوگی، ایک مترض یہ کہہ سکتا ہے کہ کسی چیز پر پے درپے اعراض کا ورود ہوتا ہے تو اس میں

کیا حرج ہے، یہ اعراض بیشک حادث ہونگے، لیکن نفس محل حادث نہ ہو گا وہ قدیم ہو گا اور اتنی غیر انتہائی

پے دیئے اعراض کا رد و محال نہیں،

یہ اعراض تو ہی تھا اسلئے متکلمین نے دوسری صورت اختیار کی، یعنی ایک طرف تو انھوں نے تعاقب اعراض کا انکار کر دیا اور دوسری جانب انھوں نے متعدد دلیلیں اس بات پر قائم کیں کہ سلسلہ کائنات غیر متناہی نہیں ہو سکتا کیونکہ اگر یہ تسلیم کر لیا جائے تو معترض کا شبہہ آپ سے آپ رنج ہو جاتا ہے، لیکن متکلمین کی یہ کوششیں کہہ کنڈن کھاہ بر آردن کی مصداق ہیں، پہلا دعویٰ تو ادعای محض ہے اور دوسرا دعویٰ بھی ثابت نہیں ہو سکتا کیونکہ اس دعویٰ پر جو دلیلیں قائم ہیں وہ دعویٰ سے زیادہ محتاج ثبوت ہیں،

غرض متکلمین کے یہ سب دلائل حیب بر وقت ہو گئے تو اشاعرہ نے ایک نئی دلیل ادا قایم کی جس کی بنا اس بات پر تھی کہ عالم ممکن یعنی جائز العدم و جائز الوجود ہے اسلئے ایک شخص و مرجع کا محتاج ہے اور شخص و مرجع خدا ہے، لیکن یہ دلیل پہلی دلیل سے بھی زیادہ ناقابل تسلیم ہے اور جو شبہہ اس پر وارد ہوتے ہیں ان کا جواب متکلمین کے بس سے باہر ہے، بجز اس کے کہ کامن سنس کے فیصلوں سے انکار کر دین یا مقدمات و دلیل کے ثابت کرنے کے لئے طول طویل دلائل ایجاد کر کے بحث و مناقشہ کا مدوازہ کھول دین،

غرض متکلمین نے عقلی دلیلیں وجود باری پر قائم کی ہیں وہ علاوہ اس کے کہ منطقی بلکہ کامن سنس کے معیار پر پوری نہیں اترتیں عام لوگوں کی سمجھ سے بھی باہر ہیں اور اسلئے ادا ن کو کفر و اسلام کی کسوٹی قرار دینا سخت غلطی ہے، علاوہ برین ان دیلوں سے صرف ایک علت اسلئے یا مخصوص ذمہ کے ایک اچھٹے سے خیالی وجود کا

سے چنانچہ متاخرین میں ایک نئی بحث یہ پیدا ہو گئی کہ انفعار علت کی بنا عالم کا مدوث ہے یا امکان اور اس بحث نے یہاں تک طول کھینچا کہ اس پر ضمیمہ کتابیں لکھ ڈالی گئیں، لیکن ان تمام مباحث کی خیالی بحثوں سے زیادہ وقت نہیں کیونکہ انکی بنا فلاسفہ کے اس غلط خیال کے تسلیم کر لینے پر ہے کہ امکان ایک ذاتی شخصیت ہے یا ممکن کہ اس اصول کی بنا پر فلاسفہ نے یہ ثابت کیا ہے کہ جو وحشی کے پہلے بھی امکان یا اجا تہی حال کہہ رہا ایک معمولی سچا آدمی بھی سمجھ سکتا ہے کہ امکان واجب و غیر ممکن خیالی مقام میں جو شے کے وجود کے بعد انسان کے ذہن میں آتے ہیں جو شے کے پہلے کھا چکے ہو سکتا ہے پس اس بنا پر عالم کے امکان کا فیصلہ کرنے کی گھاڑا خود ممکنات کا ہر کہ ممکنات کا وجود اس وقت تک نہیں ارضا کا وجہ تو ابھی خود قابل بحث ہے،

ثبوت ہوتا ہے جو فلاسفہ کے خیالی واجب الوجود سے زیادہ حقیقت نہیں رکھتا، بخلاف اس کے قرآن نے جو دلیلیں قائم کی ہیں وہ سادہ و بسیط مقدمات پر مبنی ہیں جسے وحشی سے وحشی انسان بھی اسطرح تسکین حاصل کر لیتا ہے جس طرح ایک فلسفی، ان میں کوئی طول طویل مباحث نہیں کچھ نفسی و اصطلاحی بحثیں نہیں اور نہ ویسے فامض مقدمات ہیں، جیسے فلاسفہ اور حکمیں کی دلیلون میں ہوتے ہیں، اس کے علاوہ دوسرا وصف جو ان میں پایا جاتا ہے وہ یہ ہے کہ مقدمات سب سے یقینی ہیں جن پر مزید استدلال قائم کرنے کی ضرورت نہیں، ان تمام باتوں کے علاوہ بڑی بات یہ ہے قرآن کی دلیلون سے خود بخود ایسے خدا کا ثبوت مل آتا ہے جو قادر و رحیم و دانا اور یکہ و تنہا ہے، بخلاف فلاسفہ کی دلیلون کے کہ ان سے محض ایک خیالی خدا کا ثبوت ثابت ہوتا ہے جو مزید تفصیل کے بعد کچھ نہیں رہتا اور نہ اس کے ان اوصاف کا حال معلوم ہوتا ہے جو ایک واقعی خدا کے شایان شان ہیں بلکہ ان سے محض ایک ایسے وجود مطلق کا ثبوت ہوتا ہے جو حالت اطلاق میں نہ یہ ہے نہ وہ نہ ایسا ہے نہ ویسا اور پھر سب کچھ ہے اور کچھ بھی نہیں اور ظاہر ہے کہ ایسا خدا مذہب کے کس کام کا،

قرآن میں جو دلیلیں قائم کی گئی ہیں وہ ابن رشد کے خیال میں دو طرح کی ہیں ایک کا نام اوس نے دلیل عنایہ رکھا ہے اور دوسری کا دلیل اختراع، پہلی دلیل کی تقریر یوں کی ہے کہ انسان کے علاوہ تمام کائنات انسان کے فائدہ کے لیے بنائی گئی ہے، اور یہ بات بغیر اس کے حاصل نہیں ہو سکتی تھی کہ کسی مرید و عالم ہستی نے اون کو پیدا کیا ہو، غرض اس دلیل کی بنیاد کائنات کے جاننے پر ہی اس لیے خدا نے اکثر جگہ آسمان و زمین کی چیزوں میں غور و تدبر کا حکم دیا ہے تاکہ اس ذریعہ سے اون کے صانع کا علم حاصل ہو، اسی طرح دلیل اختراع کی تقریر یہ ہے کہ دنیا کی تمام چیزیں عدم سے وجود میں آئی ہیں اور ظاہر ہے کہ عدم سے وجود میں لانے کے لئے کسی موجود کی ضرورت ہے، اور وہ خدا ہے، حاصل یہ کہ قرآن مجید کے استدلال کی بنا پر اس افغان پر ہے جو کائنات میں غور و تدبر کرنے سے انسان کے دل میں پیدا ہوتا ہے، اس لیے ان دلیلون سے عوام اور علماء دونوں کو تسکین حاصل ہوتی ہے، گو کائنات کے غور و تدبر میں دونوں کی حالت یکساں نہیں ہوتی، مگر یہ علم جس قدر زیادہ ہو گا

اسی نسبت سے اس اذعان میں بھی مزید قوت ہوگی علماء کا اذعان ادن کی کمال و انصاف کی بنا پر زیادہ قوی ہوتا ہے اور عوام اپنی کم علمی کی وجہ سے محض تسکین قلبی حاصل کرتے ہیں،

(۳) مسئلہ صفات باری

اس مسئلہ میں دو بحثیں ہیں ایک یہ کہ شرع نے تنزیہ و تشبیہ کے کیا اصول بتائے ہیں، دوسرے یہ کہ اس بارے میں متکلمین کی بدعتوں کا کیا درجہ ہے،

بات یہ ہے کہ انسان میں جو اشرف المخلوقات ہے، بہت سے وصف پائے جاتے ہیں جن میں سے بعض محض کمال ہیں، بعض محض نقص ہیں، اور بعض میں دونوں حیثیتیں پائی جاتی ہیں، اسی بنا پر انسان کی عقل علی کا فیصلہ یہ ہے کہ خالق مخلوق سے برتر ہونا چاہیے، ایسے مخلوق کے صفات نقص سے خالق یقیناً مبرا ہوگا، لیکن مخلوق کے جتنے کمال کے وصف ہیں وہ بھی خالق میں برتر و اشرف حیثیت سے پائے جائینگے، ہاں خالق میں نقص کا شائبہ تک نہ آنے پائے، قرآن مجید نے اس اصول کی جانب بار بار اشارہ کیا ہے، چنانچہ ایک مقام پر ہر افعیٰ یخلق لمن لا یخلق یا لیس کمثلہ شیء پس اس اصول کی بنا پر حسب ذیل اوصاف خالق میں ضرور پائے جانے چاہئیں، اگر اسی شرط کے ساتھ مخلوق سے خالق کو مشابہت نہونے پائے، مثلاً صفت علم، صفت حیات، صفت قدرت، قدرہ، صفت ارادہ، صفت سمع و بصر، صفت کلام، لیکن اس کے خلاف

ملہ وجود باری پر قرآن میں جو استدلال کیا گیا ہو اس کی تفصیل کا یہ موقع نہیں در نہ بتلانے کی بات یہ تھی کہ اس باب میں قرآن کی دلیلین منطوق کے معیار پر بھی پوری اترتی ہیں، انہی خدا کا یہ خیال صحیح نہیں کہ قرآن کی دلیلین انھیں دو طرح کی قسموں میں منقسم ہیں، قرآن مجید میں اکثر جگہ عالم کی ترتیب و تناسب سے بھی وجود باری پر استدلال کیا ہے اور حقیقت میں بھی ایک استدلال ہے جو اس وقت سے لیکر اس وقت تک ناقابل تردید تسلیم کیا گیا ہے، یہاں تک کہ کل ایسے روپ نے بھی آخری فیصلہ یہی کیا ہے کہ وجود باری ہی اس استدلال سے بہتر کوئی استدلال نہیں ہو سکتا چنانچہ متاخرین فلاسفہ اور پین سے قیل نے اس دلیل کی تفریر کرنے کے بعد اسکی منطوقی حقیقت بھی بحث کی ہے، اور ثابت کیا ہے کہ اس کی تفصیل و صورت طرق استقراء میں سے طریق طرد و بطلان ہوتی ہے،

حسب ذیل صفات نقص سے باری تعالیٰ میرا ہوگا، صفت موت، صفت قوم، صفت نسیان، و خطا پذیری وغیرہ،
 مشکلیں خدا کے صفات کے مسئلہ میں حذف و اضافہ، تاویل و تعبیر، تفسیر و تفصیل اور حصو و تبیین کے مرکب
 ہوئے ہیں، ابن رشد نے اس پر دلیرانہ نقد کیا ہے جو تفصیل دار حسب ذیل ہے:۔

(۱) مشکلیں کی پہلی غلطی یہ ہے کہ وہ صفات قدیمہ و صفات حادثہ کی تفصیل کرتے ہیں حالانکہ اس کا کوئی

ثبوت نہیں،

(۲) دوسری غلطی مشکلیں کا یہ ایجاد کردہ سوال ہے کہ خدا کے صفات عین ذات ہیں یا زاید از ذات

فلاسفہ اور معتزلہ عین ذات ہونے کے قائل ہیں اور اشاعرہ کہتے ہیں کہ نہ وہ عین ذات ہیں نہ زاید از ذات

اشاعرہ کا یہ قول اپنی لاعلمی کا اظہار نہیں ہے، بلکہ معتزلہ کی طرح ایک تعین ہے، بہر حال اشاعرہ کی مراد یہ ضرور

ہے کہ خدا کے صفات کسی زاید از ذات حقیقت کا نام ہیں جو ذات سے الگ ہے، مگر اس سے منفک نہیں ہوتی،

ابن رشد کہتا ہے کہ کیا جمیعت کے منہ اس سے زیادہ کچھ اور بھی ہیں کہ ایک حامل اور ایک محمول الگ لگ ہو؟

اس کے علاوہ نصاریٰ بھی تو اسی طرح گمراہ ہوئے، لیکن ان تمام باتوں کے علاوہ اگر اس پر غور کیا جائے کہ

شریعت اس بارے میں ساکت ہے، تو اس بنا پر اشاعرہ اور معتزلہ دونوں اس بات کے ملزم ٹھہرتے ہیں کہ

سہ ابن رشد نے صفات کمالیہ کی تعین جو کی ہے غالباً اس سے محروم انہیں، کیونکہ قرآن مجید میں ان صفات کمالیہ کے

علاوہ اور بھی صفات کمالیہ کا ذکر آیا ہے، مثلاً عقیب، سخط، رضا، مقت، منفرة، حلم، حکمت، وغیرہ، اس کے علاوہ ان

صفات میں باہم کوئی تفریق نہیں کی گئی ہے، نہ قدم و حدود کی اور نہ کسی اور طرح کی علاوہ برین جس طرح یہ سات صفات کمالیہ

مقتابہ یعنی انسان کی سمجھ سے باہر ہیں اسی طرح دوسرے صفات بھی، اس بنا پر ان سات صفات کمالیہ کو جو ابن رشد نے ذکر

کئے ہیں دیگر صفات کمالیہ سے کوئی امتیاز نہیں ہے سہ ابن رشد کا یہ قول صحیح نہیں کیونکہ اشاعرہ ان صفات کو خدا کی ذات

سے غیر منفک مانتے ہیں، اور نصاریٰ کے افانیشتم نے خدا کی ذات منفک ہو گئے، یہاں تک کہ ان میں سے ایک کا مستقل وجود مسیح میں

دوسرے کا روح القدس میں اور تیسرے کا خدا میں ظاہر ہوا،

شریعت میں اونہوں نے اضافہ کیا، یعنی الفاظ دیگر اشاعرہ اور معتزلہ دونوں میں سے کوئی بھی اس مسئلہ میں شریعت کے جادہ مستقیم پر قائم نہیں رہا،

(۳) تیسری غلطی یہ ہے کہ تشبیہ و تنزیہ کا جو اصول قرآن نے بتایا ہے اسے حکمیں نے مرعی نہیں رکھا، اور بعض ایسے سلبی صفات خدا کے لیے ثابت کیے جو اس اصول کے خلاف تھے یا اس پر منطبق نہیں ہوتے تھے،

(۴) حکمیں نے خدا کی جسمیت کا انکار کیا حالانکہ شریعت اس بارے میں ساکت تھی، بلکہ قرینہ سے اثبات کا پہلو نفی کے پہلو سے زیادہ قوی نظر آتا ہے، مثلاً خدا نے وجہ دید کا اثبات کیا ہے، لیکن سچی بات یہ ہے کہ ہمیں جسمیت کا

نہ سرے سے انکار کرنا چاہیے اور نہ اثبات اور اگر کوئی پوچھے تو یہ کہہ دینا چاہیے ”لیس کثلت شی“ اور اس کے چند وجوہ ہیں (۱) خدا کی جسمیت کا انکار نہ کسی عقلی دلیل سے ثابت ہوتا ہے، اور نہ نقلی سے اور جو دلیل حکمیں نے قائم

کی ہیں وہ منطق کے معیار سے بھی گری ہوئی ہیں، اور شریعت سے بھی ادن کی تائید نہیں ہوتی،

(۲) جمہور کے ذہن میں کسی ایسے موجود کا تخیل پیدا نہیں ہو سکتا جو جسم نہ ہو،

(۳) بڑی بات یہ ہے کہ اگر جسمیت کا انکار کر دیا جائے تو پھر بہت سی باتوں کا انکار کرنا پڑے گا، مثلاً

قیامت کے روز رویت باری کا،

(۴) اس کے علاوہ اگر جسمیت کا انکار کر دیا جائے تو حدیث میں قیامت کے جو حالات مذکور ہیں کہ

خدا عرش پر اس طرح تلک ہوگا وغیرہ انکا بھی انکار کرنا پڑیگا اور اس طرح ساری شریعت مآول یا محوت ہو کے رہ جائیگی اور قیامت کی اس تفصیل سے تہویل وغیرہ کا جو فائدہ حاصل ہوتا ہے وہ بھی جاتا رہیگا،

یہی وجہ تھی کہ جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے دجال کے حالات کے بیان میں اس کی شناخت بتائی تو یہ

کہا کہ ان ربکھو لیس باعوث اور یہ نہیں کہا کہ وہو جسمہ واللہ لیس مجسمہ“ غرض شریعت کی تمام تصریحات

یہ کہیں تپہ نہیں چلتا کہ اس نے خدا کی جسمیت سے انکار کیا ہے،

(۵) سلف خدا کی جہت کے قائل تھے معتزلہ نے سب سے پہلے اس کا انکار کیا اور پھر اشاعرہ نے

مذہب کی تائید کی، حالانکہ ظاہر شریعت کل کی کل خدا کی جہت کے تسلیم کرنے پر مبنی تھی، فرشتہ آسمان سے
 وحی لیکر آپ کے پاس آتا ہے، آپ آسمان پر شریعت لیجاتے ہیں اور آخر میں خدا سے باتیں ہوتی ہیں، خدا
 عرش پر جو سب سے اوپر بیٹھتا ہے، غرض اس طرح کی تصریحات سے شریعت کا کوئی حصہ خالی نہیں،
 مشکلیں کہتے ہیں کہ جہت کے تسلیم کرنے سے خدا کی جمیعت بھی ماننا پڑے گی، لیکن نہ اس میں کوئی حرج ہے
 اور نہ اس میں کوئی نقصان ہے، اس کے علاوہ جہت کے لیے جمیعت کچھ لازم بھی نہیں ہے، حاصل یکتہ شریعت
 جہت کا انکار کہیں بھی مفہوم نہیں ہوتا،

لیکن اب ابن رشد کے اس تمام نقد و تبصرہ کے پڑھ جانے کے بعد خود فیصلہ کر دو کہ کیا محدثین سلف
 کے اس سے زیادہ کچھ اور بھی خیالات تھے؟

(۴) مسئلہ جبر و قدر

جبر و قدر کا مسئلہ فلاسفہ کے درمیان ہمیشہ سے معرکہ آرا رہا ہے، بیسویں صدی کے پیشتر جب
 اس قسم کے سائل عموماً سادی منطق سے حل کیے جاتے تھے اس مسئلہ میں دو فرقی تھے، لیکن اب طبیعیات کی ترقی
 اور قانونِ توارث کے اہم مادی و نفسی اکتشافات نے مسئلہ کو بالکل صاف کر دیا ہے اور اب علمی حیثیت سے
 جبر کا مذہب تسلیم کر لیا گیا ہے، لیکن سائنس کے مصنفین اب بھی انسان کو با اختیار مانتے ہیں، لیکن یہ محض
 اد کا ایک مفروضہ خیال ہے جو عملی علوم کے لیے ناگزیر طور پر تسلیم کرنا پڑتا ہے، ورنہ کوئی علمی دلیل اس پر
 قائم نہیں ہوئی ہے،

مذہبی پہلو سے اگر اس پر نظر ڈالی جائے تو انسان کی عقل میں چکا چوند سی پیدا ہو جاتی ہے، عموماً مذہب
 کی بنا عذاب و ثواب آخرت پر ہے، لیکن دوسرے الفاظ میں اس کے معنی یہ ہیں کہ انسان اپنے افعال کا
 آپ ہی ذمہ دار ہے، اس کے برعکس مذہب اس پر بھی زور دیتے ہیں کہ انسان کچھ نہیں کر سکتا، جو کچھ
 کرتا ہے خدا کرتا ہے اور انسان محض ایک بولنے والی مشین سے زیادہ حیثیت نہیں رکھتا، قرآن میں بھی

دو نون طرح کی آتین موجود ہیں جس کے سبب سے قدرتا مسلمانوں میں دو فریق پیدا ہو گئے ہیں، معتزلہ کا خیال یہ ہے کہ انسان کے افعال اور اس کے اختیار سے صادر ہوتے ہیں بلکہ وہ اپنے افعال کا خود خالق اس کے مقابلہ میں جبرۃ انسان کو مجبور محض مانتے ہیں، اشاعرہ نے دو نون فریقوں میں مصاحمت کے خیال سے کسب کا پردہ ایجاد کیا، لیکن اور ان کی یہ کوشش حقیقت مصاحمت نہیں بلکہ کسب کی آڑ میں جبر کا مخفی اعتراف ہے، جب انسان کے کسب کو بھی اور خون نے خدا کا مخلوق تسلیم کر لیا تو پھر اب جبر کے ماننے میں کونسی کسر باقی رہی؟

غرض جان تک اولہ سمعیہ کا تعلق ہے اس گروہ کا بطننا مشکل ہے، بڑی دقت یہ ہے کہ اولہ سمعیہ کس طرح عقلی دلیل بھی اس بارے میں متعارض ہیں، علوم طبعیہ اس بات پر زور دیتے ہیں کہ انسان کا ارادہ اور اس کے خیال کے تابع ہے اور اس کا خیال دیگر اسباب خارجی سے پیدا ہوتا ہے، مثلاً تربیت و تعلیم وراثت، عادت وغیرہ، تو اس لحاظ سے انسان کے کل افعال طبعی حیثیت سے محض چند علل خارجی کے مملول ہیں، جن پر اس کا کوئی اختیار نہیں، دوسری طرف علمی علوم مثلاً اخلاق، قانون، اور پالیٹکس کا تقاضا یہ ہے کہ افعال انسانی کے اغراض الگ الگ متعین کئے جائیں اور انسان پر اس کے افعال کی ونداری عاید کی جائے اور ظاہر ہے کہ یہ انسان کو مبرا سے فقار تسلیم کرنا ہے، غرض اس مشکل کے حل کرنے کی جتنی تدبیریں ہیں سب مایوس کن ہیں اور کسی تدبیر سے انسان کی رسائی اس مسئلہ میں صحیح نتیجہ تک نہیں ہوتی،

ابن رشد کے علاوہ دیگر حکمیں نے جبر و قدر میں سے ایک ایک قول اختیار کر لیا تھا، اور اپنے مخالف فریق کو کفر و شرک کا الزام دیتے تھے، لیکن ابن رشد نے ان سبھوں سے اعتلا کیا اس کی تقریر کا حاصل حسب ذیل ہے:-

ارادہ انسان کی ایک کیفیت نفسی ہے جس کا اقتضایہ ہے کہ انسان سے کچھ افعال صادر ہوں لیکن انسان کے ارادہ کی پیدائش اس کے اندر سے نہیں ہوتی، بلکہ اس کی پیدائش چند خارجی اسباب پر

موقوف ہوتی ہے اور صرف یہی نہیں کہ ان بیرونی اسباب سے ہمارے ارادہ میں استحکام پیدا ہوتا ہو بلکہ ہمارے ارادہ کی تعیین و تحدید بھی انھیں اسباب پر موقوف ہو، ارادہ صرف اس انجذاب قلبی یا ہرب طبعی کا نام ہو جو کسی نافع یا مضر شے کے تخیل یا وقوع خارجی کی وجہ سے ہمارے اندر پیدا ہوتا ہے، تو اس بنا پر خود ارادہ کا وجود بھی ایک حد تک بیرونی اسباب ہی پر موقوف ہو، اس کی مثال یہ ہو کہ جب کوئی خوش ناچہ نچوڑا کنگاہ کے سامنے آتی ہو تو ہمیں خواہ مخواہ اس کے جانب میلان ہوتا ہے، یا جب کسی پند یا پرہیزگاری پر کنگاہ پڑتی ہو تو طبیعت خواہ مخواہ اس کے جانب کھینچتی ہو، یہی ہرب و انجذاب کی کیفیت ارادہ ہے، لیکن حد تک کوئی ایسی بات پیش نہیں آئی تھی جو ہمارے ارادہ کو اکساتی اس وقت تک خود ارادہ کا بھی وجود نہ تھا، لیکن یہ بیرونی اسباب بھی خود بے ترتیب وقوع پذیر نہیں ہوتے بلکہ اپنی بیرونی علتوں کے تابع ہوتے ہیں، تو اس بنا پر ہمارے اندر ارادہ کی کیفیت بھی بے ترتیب اور بے وقت نہیں پیدا ہو سکتی بلکہ سلسلہ اسباب کی طرح ارادہ کا بھی ایک مرتب سلسلہ ہوگا جس کی ہر کڑی سلسلہ اسباب کی طرح بیرونی کڑی سے ملی ہوگی، اس کے علاوہ خود ہمارا نظام جسمانی بھی، جس پر ایک بڑی حد تک ہمارے ارادوں کا مدار ہے، ایک خاص نظام کے ماتحت ہے، اور یہ تینوں سلسلہ اسباب و مسببات ایک دوسرے سے جڑے ہوئے ہیں، اسی کا نام تضاد قدر ہے، ان تینوں سلسلوں کے تمام جزئیات و ذروع عقل کی دسترس سے باہر ہیں، ہمارے نظام جسمانی میں جو تغیرات واقع ہوتے ہیں وہ تمام ہمارے شعور سے ماوراء ہوتے ہیں، اسی طرح بیرونی دنیا میں جو عوالم و مؤثرات ہماری نفسانی حیات پر عمل کرتے ہیں وہ بے انتہا ہونے کے علاوہ غیر شاعرانہ حالت میں ہم پر عمل کرتے ہیں، تو اس بنا پر اکثر ان بیرونی و اندرونی عوالم و مؤثرات کا فراہم کرنا بلکہ ان کا علم حاصل کرنا بھی طاقت بشری سے باہر ہوتا ہے، یہی سبب ہے کہ انسان تضاد قدر کے سامنے بیچارہ و بکیس ہے، وہ چاہتا کچھ ہے اور ہوتا کچھ ہے، اس کی وجہ یہی ہے کہ حالت شعور ہی میں جو عوالم اس پر اثر کرتے ہیں ادنیٰ کی بنا پر وہ اکثر کسی خاص بات کا ارادہ کرتا ہے،

لیکن یہ نہیں جانتا کہ غیر شاعرانہ طور پر اس پر کون کون عموال اس وقت اثر کر رہے ہیں، اور ادون کا اثر
آئندہ کیا ہوگا، پس جب ان غفی عموال کی طاقت زبردست ہو کر اس کے اگلے ارادون میں عظیم انسان
تغیر کر دیتی ہو تو اس وقت اس کو نظر آ جاتا ہے کہ میرا ارادہ عموال کے مقابلہ میں بالکل بیست و پاتھا،

(۳)

ابن رشد اور غزالی

مسلمانوں میں جب فلسفہ کا رواج ہوا تو نئی ضرورتوں کی بنا پر ایک نیا علم کلام ایجاد ہو گیا جس میں
ملاحظہ اور دیگر غیر مسلم فرقوں کا رد کیا جاتا تھا، یہ نیا علم عقلی کلام تھا، علامہ شہرستانی کہتے ہیں کہ حقیقت میں
اس علم کلام کا نام علم کلام بھی اسی وقت سے پڑا اور نہ پہلے یہ علم کسی خاص نام سے مشہور نہ تھا، اس علم کلام
کے بانی معتزکہ تھے، وہ اسلام میں نئے عقیدوں کے اضافہ کے ساتھ ساتھ فلسفہ و منطق کا رد بھی کرتے جاتے
تھے، اس کے لئے ادون کو ضرورت پڑتی تھی کہ فلسفیاء لب و لہجہ اختیار کریں، چنانچہ اس کا لازمی نتیجہ یہ ہوا
کہ عقیدہ کے فرق کے ساتھ عقائد کے اصطلاحات و اصول میں بھی فرق ہو گیا، بہت سے نئے مسائل نکل
آئے اور نئی نئی اصطلاحیں پیدا ہو گئیں، علمائے سلف یہ تعلیم دیتے تھے کہ خدا کو ایک مانو، لیکن یہ نہ پوچھو کہ

ابن رشد کا یہ فلسفہ تقدیر گوزناہ حال کے سائنٹفک اکتشافات کے موافق ہے لیکن اس ساری تقریر کا خلاصہ جر کے
اعتراف کے عہدہ اور کیا ہو سکتا ہے۔ مرن ایک معمولی سا پروردارہ کارہ گیا ہے جس کا چاک کر دینا کچھ مشکل نہیں
خصوصاً زمانہ حال میں جب کہ نفسی تحقیقات سے یہ بات پایہ ثبوت کو پہنچ گئی ہے کہ انسان کی حیات انفرادی کا بیشتر
حصہ کیفیات غیر شعوری پر مشتمل ہے اور بقیہ حصہ کیفیات شعوری کا جو بچا بھی ہے وہ بھی قانون حادث اور تقود و تکرار کے ماتحت
رہتا ہے۔ ذاب اس کے بعد الامادہ کیلئے کوئی گنجائش ہی باقی نہ رہتی،

وہ کیونکر ایک ہو، وہ سمیع و علیم و قدیر ہے، لیکن اس کا کھوج مت کر کہ اس کا علم اس کی سماعت اور قدرت کیسی ہو، خدا کے موصوفات میں لیکن یہ نہیں معلوم کہ نہ ہاتھ کیسے ہیں اور بالآخر یہ بھی معلوم ہے کہ خدا کے صفات میں لیکن یہ پتہ نہیں لگتا کہ وہ اس کے عین ذات میں یا اس سے خارج، غرض علمائے سلف کو اس بات پر بڑا اصرار تھا کہ حقائق شریعت کی گہر میں نہیں کھل سکتیں اور نہ ہمیں کھولنا چاہئیں، لیکن معتزلہ ان مسائل میں نہ صرف بحث کرتے تھے، بلکہ اس بارے میں جوابات جس کی زبان سے نکل جاتی تھی وہ ایک مذہب بن جاتی تھی، اور اس طرح فلسفہ کے اثر ان فرقوں نے شریعت کو باز پھینا رکھا تھا غرض ابتدائے میں گو اس علم کی ایجاد اسلئے ہوئی تھی کہ فلاسفہ اور ملاحدہ کا رد کیا جائے، لیکن بالآخر فلسفہ کی آمیزش کے سبب سے خود اس علم کی صورت منہج ہو گئی اور بڑا فلسفہ ہو کر رہ گیا، آخر میں جب نوبت یہاں تک پہنچی کہ اعتزال سے گذر کر زندہ و احیاء پھیلنے لگا تو اس وقت محدثین کے گرد وہ میں حرکت پیدا ہوئی، علم کلام نقلی کے جو طریقے پہلے سے مروج تھے وہ اس وبائے عام کے مٹانے سے قاصر تھے، امام ابو الحسن اشعری نے بھی اعتزال کے برخلاف بصرہ میں علم بغداد بلند کیا، علمائے سلف اور معتزلہ میں بعد المشترفین تھا، امام ابو الحسن اشعری نے اس بعد خلا کو پکڑا چاہا، نفی تشبیہ کے باوجود خدا کے لیے صفات بھی ثابت کیے، تنزیہ میں ایک متوسط طریقہ اختیار کیا، اور معتزلہ کی بہت سی بدعتوں کو رد کیا، غرض علم کلام کے جو طریقے مروج تھے ان کے علاوہ ایک ایسے طریقہ کی بنیاد الی جو نہ بالکل علمائے سلف کے طریقہ کے موافق تھا اور نہ معتزلہ کی بدعتوں کا اس میں نام و نشان تھا، اتفاق سے امام اشعری کی خوش قسمتی یہ تھی کہ ابو بکر باقلانی ان کے طریقہ میں داخل ہو گئے، اب تک اشعریت میں فلسفہ کا سہ نہ تھا، لیکن باقلانی نے فلسفہ کی باقاعدہ تعلیم پائی تھی، انھوں نے ایک نئے طریقہ سے اشعریت کی تہذیب و تدوین شروع کی، یعنی عقلی مقدمات کا اضافہ کر کے فلسفہ کا دور توڑنے لگے اور اس جگہ سے فلسفہ پر حملہ کیا کہ اس کے متون ایک بارگی منہدم ہو گئے، بیوی جو فلسفہ کا کارفرمائے غیر مسئول تھا کسی سے باطل کیے باطل نہیں ہوتا تھا باقلانی نے اس کو باطل کر کے

جزو لا تجزئی کی تھیوری کو زندہ کیا جس سے اسکا مقصود یہ تھا کہ استمرار مادہ کا نظریہ باطل ہو جائیگا نیز
حشر اجساد کے ثبوت میں بھی اس سے آسانی ہوگی، اسی طرح یہ مسائل بھی کفلا محال نہیں ہیں، عرض کا
قیام عرض کے ساتھ نہیں ہو سکتا، ایک عرض کا بقا دوز مانوں میں محال ہے وغیرہ باقلانی کے ایجاد کردہ
ہیں، جن پر متاخرین اشاعرہ کے دلائل کی بنیاد ہے، باقلانی کے بعد امام الحرمین ابو المعانی نے اس پر اور
اضافہ کیا اور غزالی نے اس طرز کو اس قدر ترقی دی کہ امام اشعری کے وضع کردہ اصول سے اس کو
کوئی مناسبت نہ رہی،

اشعریہ و فلسفہ کا یہ تضاد عجیب و غریب تھا، کوئی میدان ایسا نہ تھا جہاں یہ دونوں حریف
لڑتے نظر نہ آتے ہوں، ان منازعات میں جن لوگوں نے حصہ لیا وہ حسب ذیل اشخاص تھے، علامہ
اسفرائینی، ابو بکر باقلانی، ابن فورک، امام الحرمین، امام غزالی، امام رازی، امام الحرمین نے جدت
یہ کی فلاسفہ کی منطق پر بھی حملہ آور ہوئے اور قیاس کے مقابلہ میں استقرا کی حمایت کی لیکن اس کے جو اصول
مرتب کیے وہ بیکار یا ناقص تھے، اس کے علاوہ امام رازی بھی مذہب کے اچھے وکیل ہیں لیکن سب سے
زیادہ جن صاحب کی شہرت ہوئی وہ امام غزالی تھے، چنانچہ آج تک وہ فلسفہ کے خطرناک دشمن شمار کئے جاتے ہیں
خاص کر ابن رشد نے جب ان کا کھلے میدان میں مقابلہ کیا تو اس وقت صاف نظر آنے لگا کہ امام غزالی
فلسفہ کے مقابلہ میں حجۃ الاسلام ہیں،

امام غزالی ابتدا میں بہت بڑے فلسفی تھے اور از خود مطالعہ سے فلسفہ حاصل کیا تھا، اس دور میں
امام صاحب نے منطق و فلسفہ میں بہترین کتابیں تصنیف کیں، محکم النظر اور معیار العلم منطق میں اور مقاصد فلاسفہ
فلسفہ میں نادر کتابیں ہیں، لیکن ایک عرصہ کے بعد ان کے خیالات میں تغیر ہوا اور فلسفہ سے نفرت ہو گئی تو علم کلام
کی جانب توجہ کی، مگر اس سے بھی ادن کی تشفی نہ ہوئی، آخر الامر تصوف کے دامن میں پناہ لی، لیکن صوفیوں کی

بزم میں آکر اون کے خیالات اس قدر ترقی پذیر تھے کہ عام پسند نہ رہے تھے، چنانچہ اس دور میں جو کتابیں تصنیف کیں اور ان کا نام ہی مضمون بہ علی غیر اہلہ رکھا، ان واقعات کو خود امام صاحب نے ایک رسالہ میں منضبط کیا ہے، لیکن امام صاحب کے اس تغیر خیال کے بابت ابن رشد کی رائے سننے کے قابل ہے شریعت میں تاویل کی وجہ سے جو مفاسد پیدا ہوئے ہیں اور ان کو ایک لطیف تشبیہ میں بیان کرنے کے بعد کہتا ہے،

اُسلام میں سب سے پہلے خوارج نے فساد پیدا کیا، پھر معتزلہ نے، پھر اشاعرہ نے، پھر موفیہ نے اور سب سے آخر میں غزالی نے، پہلے ادھون نے مقاصد الفلاسفہ ایک کتاب لکھی جس میں حکماء کی رایوں کو کھوکھو کر کے کم و کاست نقل کر دیا، اس کے بعد تہافت الفلاسفہ تصنیف کی جس میں تین مسائل میں فلاسفہ کی اس بنا پر کفر کی کہ ادھون نے خرق اجماع کیا، یہ کتاب مجموعہ اباطل و دشمنیات ہے، اسکے بعد جواہر القرآن میں غزالی نے خود تصریح کی کہ تہافت الفلاسفہ محض عقل کی کتاب ہے، اور میرے اصلی خیالات مضمون بہ علی غیر اہلہ میں مندرج ہیں، اس کے بعد غزالی نے مشکوٰۃ الانوار ایک کتاب لکھی جس میں مراتب عارفین کی وضاحت کر کے یہ ثابت کیا کہ تمام عرفاء اصلی حقیقت سے ناواقف ہیں بجز اون لوگوں کے جو باری تعالیٰ کے متعلق فلاسفہ کے عقیدہ کو صحیح مانتے ہیں، اس تصریح کے باوجود متعدد مقامات پر غزالی نے یہ تصریح بھی کی ہے کہ علم الہی محض ظن و تخمین کا نام ہے، اور اسی بنا پر معتد من الضلال میں حکماء پر طعن کیا ہے اور پھر خود ہی یہ ثابت کیا ہے کہ علم نبوت و فکر سے حاصل ہوتا ہے، غرض غزالی کے خیالات اس قدر منتشر و پراگندہ ہیں کہ اون کے اصلی خیالات کا معلوم کرنا نہایت مشکل ہے۔

لہٰذا بالاقباس میں ابن رشد نے امام غزالی کے اودار خیالات کی جو تشریح کی ہے اس کی تصدیق ہر شخص کو

ان کی تصنیفات سے ہو سکتی ہے اور وہ خود بھی اس کے معترف ہیں، لیکن یہاں ہم کو ادن کی تمام تصنیفات میں سے صرف تہافت الفلاسفہ سے بحث ہے، جس میں ادنوں نے فلسفہ کی تردید کی ہے، جس بنا پر ان کو یہ کتاب لکھنے کا خیال پیدا ہوا اور اس کو ادنوں نے خود دیباچہ میں لکھا ہے، چنانچہ لکھتے ہیں،

ہمارے زمانہ میں بعض لوگ ایسے پیدا ہو گئے ہیں جن کو اپنے متعلق حسن ظن ہے کہ انکا دل و دماغ عام آدمیوں سے ممتاز ہے، چنانچہ اس زعم باطل کی بنا پر وہ مذہب کے قیود سے آزاد ہو گئے ہیں، حالانکہ واقعہ یہ ہے کہ ادن کو محض تقلید نے گمراہ کیا ہے، یعنی سقراط، بقراط، افلاطون، ارسطو وغیرہ کے نام شکر ادن پر رعب طاری ہو گیا، اور فلسفہ پر مکر ادن کو حکماء کے بابت یہ خیال پیدا ہو گیا کہ عقل و فہم میں ادن کی کوئی ہمسری نہیں کر سکتا، پس جب ادنوں نے یہ دیکھا کہ یہ فلاسفہ باوجود اتنی عقل و ذکاوت کے مذہب کے قیود سے آزاد تھے تو وہ یہ سمجھنے لگے کہ مذہب ان کو باطل ہے ورنہ فلاسفہ کیوں مذہب سے آزاد رہتے۔“

تہذیب میں اور باتیں بھی بیان کی ہیں جن کو ہم اپنے موقع پر نقل کر چکے ہیں اس کے بعد فلسفہ کے پس مسئلوں کو لیکر انکار دیکھا ہے، گو اس طویل فہرست میں فلسفہ کے تمام مسائل کھینچ تان کر آگئے ہیں مگر

۱۔ ان میں مسئلوں کی تفصیل یہ ہے،

(۱) حکماء کے اس دعویٰ کا ابطال کہ عالم ازلی ہے،

(۲) اس دعویٰ کا ابطال کہ عالم ابدی ہے،

(۳) فلاسفہ کا یہ خیال کہ خدا اصناف عالم ہے، دھوکا ہے، ورنہ ادن کے اصول کے مطابق خدا اصناف عالم نہیں ہو سکتا،

(۴) یہ بحث کہ فلاسفہ خدا کا وجود ثابت کرنے سے عاجز ہیں،

(۵) فلاسفہ خدا کی توحید نہیں ثابت کرتے،

(۶) فلاسفہ کے اس دعویٰ کا ابطال کہ خدا کے صفات نہیں ہیں، (بقیہ حاشیہ صفحہ آئندہ)

آخر میں امام صاحب کی یہ ساری کوششیں رائیگان ہو گئی، کیونکہ اول تو اونہوں نے صرف تین مسائل میں فلاسفہ کی تکفیر کی اور باقی مسائل کے متعلق یہ فیصلہ کیا کہ اون کو مذہب سے کوئی تعلق نہیں، دوسرے اس وجہ سے کہ اکثر جگہ تو محض فلاسفہ کی دلیلین رو کی ہیں ورنہ فلاسفہ خود ان مسائل کے خلاف نہ تھے، مثلاً متکلمین کی طرح فلاسفہ بھی خدا کو ایک مانتے ہیں اور اس پر عقلی دلیل قائم کرتے ہیں، مگر امام غزالی نے فلاسفہ کے اس خیال کو بھی رو کیا حالانکہ اس کا رد کرنا بیکار تھا، ابن رشد نے امام صاحب کی اس

القبیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ (۷)، حکما کا یہ قول غلط ہے کہ خدا جس فصل نہیں،

(۸) فلاسفہ کا یہ دعویٰ ثابت نہیں ہو سکتا کہ خدا کی ذات بسیط محض بلا ماہیت ہے،

(۹) یہ بحث کہ فلاسفہ خدا کی جسمیت کا انکار نہیں کر سکتے،

(۱۰) فلاسفہ کو دہریہ ہونا لازم ہے،

(۱۱) فلاسفہ یہ ثابت نہیں کر سکتے کہ خدا اپنے سوا کسی اور کو جانتا ہے،

(۱۲) فلاسفہ یہ ثابت نہیں کر سکتے کہ خدا اپنی ذات کو جانتا ہے،

(۱۳) فلاسفہ کا یہ دعویٰ غلط ہے کہ خدا جزئیات کو نہیں جانتا،

(۱۴) فلاسفہ کا یہ دعویٰ غلط ہے کہ آسمان حیوان متحرک بالا راہ ہے،

(۱۵) فلاسفہ نے آسمان کی حرکت کی غرض جو بیان کی ہے وہ باطل ہے،

(۱۶) فلاسفہ کا یہ دعویٰ غلط ہے کہ آسمان تمام جزئیات کے عالم ہیں،

(۱۷) خرق عادت کا انکار باطل ہے،

(۱۸) فلاسفہ یہ ثابت نہیں کر سکتے کہ روح ایک جوہر ہے جو نہ جسم ہے نہ عرض،

(۱۹) فلاسفہ یہ ثابت نہیں کر سکتے کہ روح ابدی ہے،

(۲۰) حشر اجساد کا انکار باطل ہے،

کتاب کا رد لکھا ہے، ہم یہ فیصلہ تو آگے چل کر کریں گے کہ امام صاحب اور ابن رشد میں سے کوئی کامیاب ہوا یا نہیں، لیکن یہاں پر وہ رائے سن لینا چاہئیں جو ابن رشد نے اس کتاب کے متعلق جا بجا ظاہر کی ہیں، ابن رشد کے ذہن میں اس کتاب کی وقعت نہ تھی کیونکہ وہ اس کے دلائل کو برہان سے کم رتبہ سمجھتا تھا چنانچہ ہم اوں میں سے بعض رایوں کو ایک خاص موقع سے اقتباس کر کے لکھتے ہیں، ایک مقام پر امام صاحب پر یوں حملہ کرتا ہے،

”اُن مسائل کی تحقیق صرف وہ شخص کر سکتا ہے جس نے فلاسفہ کی کتابوں کا بغور مطالعہ کیا ہو، مطلب یہ کہ امام صاحب فلسفہ میں کچھ ہیں، کیونکہ ابن سینا کے علاوہ کچھ نہیں جانتے، غرالی جو یہ اعتراض کرتے ہیں اس کی دو وجہیں ہو سکتی ہیں یا تو وہ تمام امور سے واقف ہیں اور پھر اعتراض کرتے ہیں اور یہ اشرار کا فعل ہے اور یا ناواقف ہیں اور باوجود اس کے اعتراض کرتے ہیں اور یہ جاہلون کی شان ہے، لیکن غرالی دو دنوں باتوں سے بری ہیں معلوم یہ ہوتا ہے کہ یہ غرور و ہانت ہیں جس نے اون کو یہ کتاب لکھنے پر مجبور کیا اور کیا عجب ہے کہ اس ذریعہ سے وہ لوگوں میں مقبولیت حاصل کرنا چاہتے ہوں۔“

ایک جگہ لکھتا ہے کہ امام غرالی اعتراض در اعتراض کر کے ناظرین کو حیرت میں ڈال کر اپنا نفوذ قائم کرنا چاہتے ہیں ورنہ اون کے دلائل محض لغو اور سفلیانہ ہیں، ایک جگہ لکھتا ہے کہ سفلیانہ دلائل و اعتراضات کی ترتیب و تالیف پر امام صاحب شاید اس وجہ سے مجبور ہو گئے ہیں کہ اون کو اپنی ذات کی برائت مقصود تھی یعنی چونکہ زمانہ پر آشوب اور فلسفہ بدنام تھا اسلئے یہ کتاب لکھ کر غرالی نے یہ ثابت کرنا چاہا ہے کہ وہ فلاسفہ کے عقائد کو نہیں مانتے،

غرض جا بجا ابن رشد نے امام غرالی پر سخت سخت حملے کئے ہیں اور یہ ثابت کیا ہے کہ غرالی فلسفہ کے

دشمن ہیں ابن رشد جو فلسفہ کا دیل ہے یہ دیکھ کر کس قدر جزبہ ہوتا ہو گا کہ امام غزالی نے فلسفہ کی وجہ سے ان
اڑدین اسلئے امام صاحب کی نسبت ان درشت کلمات کے استعمال میں وہ ایک حد تک مجبور تھا لیکن
دونوں میں واقعی محاکمہ کی غرض سے ہم مسئلہ خرق عادت کو منتخب کرتے ہیں، جس پر دونوں کی تقریریں
مقابلہ میں لینے کے بعد یہ فیصلہ آسانی ہو سکیگا کہ دونوں میں سے کون حق بجانب تھا،

ایک حکیم جب اختیارات علیہ کے ذریعہ سے اشیاء کی باہمی نسبتوں اور علاقوں کو دریافت کر کے قوانین
نظرت کا علم حاصل کرنا چاہتا ہے تو اس کو عالم کی تمام چیزوں میں ایک حیرت انگیز ربط و تناسب نظر آتا ہے
وہ دیکھتا ہے کہ ہر نئے حادثہ کے پہلے بعض حادثے اور بھی ہوتے ہیں جن سے اس نئے حادثہ کی پیدائش ہوتی ہے
اس بنا پر وہ یقین کرتا ہے کہ عالم کی تمام چیزوں کے درمیان ایک "لزومی علاقہ" پایا جاتا ہے جس کا نام علاقہ
علیت ہے، لیکن اس کے خلاف جب ایک تکلم اس بات پر غور کرتا ہے کہ دنیا کی کسی چیز میں تولید و خلق کی
قوت نہیں بلکہ تمام چیزوں کا خالق صرف خدا ہے جو باوجود خالق عالم ہونے کے عالم و مرید بالذات بھی ہے
یعنی جو بات کرتا ہے اپنے اختیار سے کرتا ہے، وہ کسی "لزومی علاقہ" کا پابند نہیں بلکہ یہ "لزومی علاقہ" محض اس کی
عادت جاریہ کا نام ہے جو کبھی کبھی نسوخ ہو جاتی ہے اور جس کو انسان کی کوتاہی میں عقل غلطی سے لزوم و وجوب
سمجھنے لگتی ہے تو ان تمام باتوں کے غور کرنے کے بعد وہ اس قطعی نتیجہ تک پہنچتا ہے کہ عالم کی کسی چیز میں کوئی لزوم
نہیں پایا جاتا عالم صرف قادر مطلق خدا کے اشارہ چشم پر قائم ہے جو تغیر چاہے کر سکتا ہے، یعنی دوسرے
لفظوں میں قوانین نظرت محض دھوکا ہیں اور عالم کسی "قانون لزوم" کا پابند نہیں،

الفرض یہ دو متضاد مجموعہ خیال ہیں، فلسفہ نے ہمیشہ پہلے خیال کی جنبہ داری کی ہے اور ادیان

و مذاہب نے دوسرے کی، مذاہب کی نہایت اس بات پر ہے کہ نبی سے عجائب و غرائب باتیں ظہور پذیر
ہوتی ہیں، وہ فرشتہ سے بات چیت کرتا ہے، وہ لکڑی کو سانپ بنا دیتا ہے، پتھر پر اپنی لامٹی دے مارتا ہے،
اور اس سے پانی اُبلنے لگتا ہے، تاہم ایزدی سے اس کو اپنے مخالفین پر فتح حاصل ہوتی ہے، غرض

دنیا میں خود اس کی ذات ہی عجیب و غریب باتوں کا مجموعہ ہوتی ہے، مشکلیں اگر اس مسئلہ میں فلاسفہ کی مخالفت نہ کریں تو مذہب کے ستون منہدم ہو جائیں، چنانچہ غزالی نے بھی تہافت الفلاسفہ میں اس مسئلہ پر بحث کی ہے، غزالی کہتے ہیں،

”فلاسفہ کا خیال ہے کہ علت و معلول کا اقرار جزو ظاہر میں نظر آتا ہے وہ ایک لازمی علاقہ ہے۔“

مینی ہر جس کی بنا پر یہ ناممکن ہے کہ علت کے بغیر معلول اور معلول کے بغیر علت پائی جائے، کل طبیعیات کی بنا اسی مسئلہ پر ہے لیکن ہم جو اس کے خلاف ہیں تو اس کی وجہ یہ ہے کہ اس کے ماننے سے معجزات انبیاء میں قدح ہوتی ہے، کیونکہ اگر یہ تسلیم کر لیا جائے کہ عالم کی ہر چیز میں لازمی علاقہ پایا جاتا ہے تو اس صورت میں خرق عادت محال و ناممکن کے رتبہ تک پہنچ جائیگا حالانکہ مذہب کی بنا خرق عادت ہی پر ہے۔“

مذکورہ بالا اقتباس میں امام صاحب نے مشکلیں کے اختلاف کی وجہ بیان کر دی، لیکن اس بحث میں سب سے پہلے یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ کیا واقعہ میں فلاسفہ نے معجزات میں قدح کی ہے؟ ابن رشد کہتا ہے،

”معجزات کے بارے میں قدما سے کوئی قول منقول نہیں، ان کے نزدیک جس طرح اس بات میں بحث نہ کرنا چاہیے کہ نیکی و بدی کیا چیز ہے، اسی طرح مذہب کے مبادی و اصول میں بھی بحث نہ کرنا چاہیے کیونکہ جب مبادی علم بحث و تحقیق سے بالاتر ہیں تو مبادی عمل تو زیادہ اس کے مقدار ہیں، ہاں البتہ فلاسفہ اسلام میں ابن سینا نے معجزات سے بحث کی ہے۔“

لیکن اگر فلاسفہ نے معجزات میں بحث نہ کی ہو تو اس سے یہ کب لازم آتا ہے کہ وہ معجزہ کے مقررین یا علت و معلول میں علاقہ لازم و وجوب کے قائل نہیں، دیکھنا تو یہ ہے کہ فلسفہ نے لزوم و وجوب کو خرابات کیا؟

اس سے انسان کے اعتقاد پر کیا اثر پڑتا ہے، ظاہر ہے کہ اس کا اثر اس کے سوا اور کیا پڑ سکا کہ،
 قرآن مجید میں جن معجزات کا ذکر ہوا دکھایا انکار کیا جائے یا کھینچ تان کے اودن میں
 تاویل کی جائے۔

یہی وجہ ہے کہ

قرآن مجید میں اچیلے ہوتی کا جو ذکر آیا ہے اس کی تاویل ان لوگوں نے یہ کی کہ بارانِ علم سے
 نفوس کی آبیاری مراد ہے وغیرہ۔

غرض لزوم و وجوب کے عقیدہ کا یہ خراب اثر جو نفوس انسانی پر ہوتا ہے، اس کے ازالہ کی بجز
 اس کے اور کوئی صورت نہیں ہے کہ اس عقیدہ ہی کو سرے سے باطل کر دیا جائے اسی وجہ سے ہم
 اس بات کے قائل ہیں کہ،

لغوا نار اور احترق، اور روشنی اور طلوع شمس میں کوئی لزومی علاقہ نہیں پایا جاتا
 بلکہ یہ تمام اسباب و مسببات صحت خدا کی مشیت سے پیدا ہوتے ہیں،

فلاسفہ کو اس مسئلہ پر صحت اس وجہ سے اصرار ہے کہ

جلانے والی چیز یعنی آگ بالیقین نہیں جلاتی، بلکہ اس کی فطرت کا اقتضا ہی یہ ہے
 کہ وہ کپڑے کو جلائے تو اس بنا پر یہ کیسے ممکن ہے کہ آگ کپڑے کو جلائے لیکن مسجد کو
 نہ جلائے۔

لیکن سوال یہ ہے کہ تمہیں آگ کی طبیعت اور اس کے اقتضا کا علم کیسے ہوا؟

ظاہر ہے کہ اس کا کوئی جواب بجز اس کے نہیں کہ آگ جب کپڑے میں لگائی جاتی ہے تو
 ہمارا دماغی مشاہدہ یہ ہے کہ وہ جلا دیتی ہے لیکن اس بار بار کے مشاہدے سے اگر کچھ معلوم ہوتا ہے

تو وہ یہ کہ آگ نے کپڑے کو جلایا اس کا علم کیسے ہوا کہ آگ ہی جلنے کی علت ہے، مثلاً لین دیکھو
سب جانتے ہیں کہ عمل زوجیت سے نسل انسانی میں ترقی ہوتی ہے لیکن یہ تو کوئی نہیں کہتا کہ
یہ فعل بچہ کی پیدائش کی علت ہے۔

حاصل یہ کہ وجوب کا حکم محض ہمارے تجربہ و مشاہدہ پر مبنی ہے اور تجربہ سے وجوب و علیت کا علم نہیں ہوتا،
صرف تقدم و تاخر اور میت یا شرطیت کا علم ہوتا ہے، تو اس بنا پر علیت محض ہمارے تخیل کی پیدا کردہ
اصطلاح ہے جس کا خارج میں کوئی وجود نہیں، یہ غزالی کی تشکیک دلا اور میت کی آخری حد ہے، لیکن
اس کے مقابلہ میں فلاسفہ کہتے ہیں کہ،

”جو شخص علیت کا انکار کرتا ہے اس کو یہ ماننے کی بھی ضرورت نہیں کہ ہر فعل کا محدود
کسی نہ کسی فاعل سے ہوتا ہے، باقی یہ بات دوسری ہے کہ ان سرسری اسباب کو جو ہمارے مشاہدہ
میں آئے ہیں کافی نہ خیال کیا جائے، لیکن اس سے علیت پر اثر نہیں پڑتا، اصل شبہ یہ ہے کہ
چونکہ بعض ایسی چیزیں بھی ہیں جن کے علل و اسباب کا پتہ نہیں لگتا، اسلئے سرے سے علیت
ہی کا انکار کیوں نہ کیا جائے، لیکن یہ ایک بٹن مغالطہ ہے، ہمارا کام یہ ہے کہ محسوس سے غیر
محسوس کو تلاش کریں نہ یہ کہ غیر محسوس کی وجہ سے خود محسوس کا بھی انکار کر دیں۔“

اس سے علاوہ

”علم کی غرض کیا ہے؟ صرف یہی کہ موجودات کے اسباب دریافت کرنا لیکن جب اسباب ہی کا
سرے سے انکار کر دیا گیا تو اب کیا باقی رہا!! علم منطق میں یہ بات پایہ ثبوت کو پہنچائی ہے کہ ہر
سبب کا ایک سبب ہوتا ہے تو اب اگر علل و اسباب کا انکار کر دیا جائے تو اس کا نتیجہ یا تو یہ ہوگا
کہ کوئی شے معلوم نہ رہے گی یا یہ کہ کوئی معلوم قطعی نہ رہے گا بلکہ تمام معلومات ظنی ہو جائیں گی تو

گویا علم قطعی دنیا سے معدوم ہو جائیگا۔

لیکن سوال یہ ہے کہ خود علم کی بنا کس بات پر ہے، فلاسفہ کہتے ہیں کہ ذاتی و عرضی کی تیز پر، مگر سچی بات یہ ہے کہ علم کی بنا محض تجربہ و استقراء پر ہے، اور تجربہ و استقراء عقیدہ علیت کی تائید نہیں کرتا، پس ابن رشد کا یہ خیال بالکل غلط ہے کہ عقیدہ علیت کے انکار سے علم کا ابطال ہو جائیگا، کیا علم اس بات کا مدعی ہے کہ وہ اشیاء کے علل و اسباب کو کھول کر بتا دیگا جو اکثر نظروں سے مخفی رہتے ہیں؟ اور کیا علل و اسباب کے انکار کا یہ قطعی نتیجہ ہے کہ اصلی مصادر اشیاء کا بھی انکار ہو جائے؟ مشکلیں یہ کب کہتے ہیں کہ کسی فعل کا فاعل نہیں ہوتا، بلکہ ادھکا تو صریح الفاظ میں یہ دعویٰ ہے کہ ہر چیز کا فاعل خالق عالم ہے، مشکلیں کو اس سے انکار نہیں کہ اشیاء میں کوئی تعلق نہیں ہوتا، ہوتا ہے مگر لزوم و وجوب کا نہیں ہوتا، بلکہ محض عادت کا ہوتا ہے، فلاسفہ پوچھتے ہیں کہ

”یہ عادت کس کی؟ کیا خدا کی؟ لیکن خدا کے لئے تو عادت ہونیں سکتی، کیونکہ عادت ایک ملکہ اکتساب کا نام ہے جو شوق و تمرین سے حاصل ہوتا ہے، پھر کیا خود موجودات کی؟ لیکن موجودات اکثر بجان ہیں اور عادت صرف جاندار کی خصوصیت ہے، پھر کیا ہمارے؟ یعنی یہ لزوم و وجوب کا حکم ہمارے نفس کی عادت ہے، لیکن اس صورت میں موجودات کا یہ سارا مسئلہ انسانی عقل کا محض وضع کردہ ہو جائیگا، اور کوئی فعل ایسا نہ رہے گا جس کی بنا پر خالق عالم کو حکیم کہا جاسکے۔“

لیکن اس میں کیا استحالہ ہے کہ علیت و وجوب کا حکم عقل انسانی کا وضع کردہ مان لیا جائے، یعنی یہ تسلیم کر لیا جائے کہ جب واقعے متعدد مرتبہ ایک ساتھ وقوع پذیر ہوتے ہیں تو ہم اپنے اس تجربہ کی بنا پر دونوں میں ایک تعلق عادی پیدا کر لیتے ہیں، یہ تعلق محض ہمارے نفس کا پیدا کردہ ہوتا ہے، ورنہ خارج میں

اس کا کہیں نام و نشان نہیں ہوتا، زیادہ سے زیادہ اس صورت میں یہ لازم آئیگا کہ موجودات کا سلسلہ وضعی ہو جائیگا (جیسا کہ ابن رشد نے کہا ہے) لیکن کیا علوم انسانی کی حقیقت اس سے بھی زیادہ کچھ ہے کہ انسان کے سامنے جو باتیں گذرتی ہیں اون کے باہمی تعلقات کے بابت انسان کے ذہن میں خیالات کا ایک مرتب سلسلہ پیدا ہو جاتا ہے یعنی کیا علم انسانی کی قدر و منزلت محض چند وضعی کلیات سے زیادہ کچھ اور بھی ہو سکتی ہے جو اکثر غلط اور بہت کم صحیح نکلتے ہیں، اب رہی یہ بات کہ حکیم کی حکمت کا علم کیسے ہوگا تو اس کا جواب یہ ہے کہ محض ان سرسری اور غیر لزومی تعلقات کے دریافت کر لینے سے بھی حکمت کا علم ہو سکتا ہے، یعنی اشیاء کی باہمی نسبتیں معلوم ہو سکتی ہیں جو علم انسانی کی اصلی حد ہے، انسان یہ حقیقت کا ادراک کر سکتا ہے اور نہ اس کی بے علمی و نادانیت سے اس کی علمیت کو بٹہ لگتا ہے، پس اس بنا پر علم انسانی کی یہ حقیقت فرض کلینا ہی غلط ہے کہ وہ اشیاء کے اصلی علل و اسباب کے جاننے کا نام ہے، اگر لفظ علیّت کو لفظ "تعلق" سے بدل دیا جائے تو اس وقت علم کی یہ تعریف مان لینے میں ہم کو کوئی عذر نہ ہوگا، لیکن اس صورت میں فلاسفہ کا اصلی نصب العین پلٹ جائیگا،

پس حاصل یہ کہ علاقہ علیّت کے انکار سے نہ علم کا ابطال ہوتا ہے اور نہ حکیم کی حکمت میں اس سے کوئی خلل پڑتا ہے، ہاں البتہ متکلمین کی غلطی یہ ہے کہ وہ علیّت کا انکار کرنے کے بعد سلسلہ اسباب و مسببات کو بجائے انسان کی عادت قرار دینے کے خدا کی عادت مان لیتے ہیں، یعنی بجائے یہ تسلیم کرنے کے کہ جب دو چیزیں متعدد ایک ساتھ وقوع پذیر ہوں تو انسان اون میں تعلق عادی پیدا کر لیتا ہے وہ یہ تسلیم کرتے ہیں کہ اشیاء کا ہمیشہ ایک ساتھ وقوع پذیر ہونا خدا کی عادت جاریہ ہے جس سے ان کا یہ مطلب ہوتا ہے کہ خدا اپنی اس عادت کو اگر چاہے تو پلٹ سکتا ہے، لیکن متکلمین کا یہ خیال ویسا ہی غلط ہے جیسا فلاسفہ کا عقیدہ علیّت، دونوں اس بات کی کوشش کرتے ہیں کہ خدا کی حکمت کو ثابت کریں، لیکن یہ غور نہیں کرتے کہ خدا کی حکمت کا اثبات اسباب و مسببات یا عادت ایزوی کے عقیدوں پر موقوف نہیں ہے اس

مسئلہ میں فلاسفہ متقدمین کی گمراہی کا اصلی سبب یہ کہ اشیاء کی باہمی نسبتوں کے متعلق جو خیالات ادن کے ذہن میں پیدا ہوتے ہیں ادن کو وہ بجائے اپنا خیال تصور کرنے کے ایک موجود واقعی فرض کر لیتے ہیں، اس میں شک نہیں کہ معمولی حالت میں اسباب و مسببات کا سلسلہ ہم کو مربوط نظر آتا ہے، لیکن اس کے یمنی نہیں ہو سکے کہ ہم اس معمولی ربط کو "نرم" یا "جواب" یا "مردودہ" فرض کرنے لگیں۔ ابن رشد اس خیال سے بے چین ہونے لگتا ہے کہ

اگر سب سے اسباب و مسببات کا انکار کر دیا جائے یعنی یہ فرض کر لیا جائے کہ
کائنات کا موجودہ حالت سے کسی دوسری حالت کی جانب منتقل ہو جانا ممکن ہے اور کائنات
میں کوئی لازمی ربط نہیں تو اس وقت حکیم کی حکمت کے لئے کیا باقی رہ جائیگا، حکمت تو نام ہی
اس کا ہے کہ ساری کائنات ترتیب و نظام کے ماتحت ہو، لیکن جب انسان کے تمام افعال
(مثلاً، کیفیات، اتفق ہر ایک عضو سے انجام پاسکتے ہیں، یعنی مثلاً عاصہ بصارت کو ابصار سے،
عاصہ سماعت کو سماعت سے عاصہ ذوق کو ذائقہ سے کوئی لازمی ربط و علاقہ نہیں ہے
تو انسان کے دماغ میں خدا کی صنعت و حکمت کا کون سا نمونہ باقی رہے گا۔

فلاسفہ یہ سمجھتے ہیں کہ کائنات کے جو عوامل و مؤثرات یا علل و اسباب ادن کے حیطہ شعور میں آگئے ہیں
بس یہی صنعت و حکمت کے مکمل علائم و آثار ہیں لیکن ان کو یہ نہیں سوچتا کہ ان ظاہری علل قریب کے
اندرا بھی کچھ اور غنی عوامل بھی ہیں جو ادن کی تنگ نظری اور جمل مرکب کی وجہ سے ادن کی بصارت سے
اوجھل رہتے ہیں، احتشاء ارض کے اندر آنکھیں پھاڑ پھاڑ کے دیکھنے کی ضرورت نہیں، بلکہ صرف
اپنی آنکھوں پر سے اوجاد و حکم کے رنگین پردوں کو چاک کرنے کی ضرورت ہے، ابن رشد کے استعجاب
کی حد نہیں رہتی جب وہ یہ خیال کرتا ہو کہ،

"اگر موجودہ نظام پلٹ جائے، یعنی جو چیز مغرب کی جانب حرکت کر رہی ہے وہ مشرق

کی جانب اور جو مشرق کو حرکت کر رہی ہو وہ مغرب کی جانب حرکت کرنے لگے، آگ بجائے
 اور چڑھنے کے نیچے اترنے اور خاک بجائے نیچے اترنے کے اوپر کوچہ مٹنے لگے تو پھر کیا ہوگا، کیا
 صنعت و حکمت باطل نہ ہو جائیگی؟

لیکن اگر وہ آج زندہ ہوتا تو اپنی آنکھوں سے دیکھ اور کانوں سے سن لیتا کہ جس زمین کو وہ ساکن مان
 رہا تھا وہ ایک بارگی حرکت بطی کرنے لگی اور جن ٹھوس مادہ ون کو چکی کے پاٹ کی طرح وہ متحرک دیکھتا رہا
 وہ ایک بارگی نظر کے سامنے سے غائب ہو گئے، پس کیا ترتیب و نظام اور حکمت و صنعت کے لیے یہ بھی
 ضروری ہے کہ اسباب و مسببات میں لزوم و وجوب بھی ہو، فلاسفہ یہ سمجھتے ہیں کہ اشیاء کی ان باہمی
 نسب و جہات کا کوئی واقعی وجود بھی ہو یعنی لزوم و وجوب وغیرہ جتنی نسبتیں ہیں یہ کسی ایسی واقعی
 حالتوں کا نام ہیں جو ہمیشہ اشیاء موجودہ فی الخابج میں یکساں پائی جاتی ہیں، لیکن اس مغالطہ کی
 بنا بھی فلاسفہ کی وہی قدیمی عادت ہے کہ وہ اپنے مفروضہ خیالات کو ہمیشہ موجود واقعی کا رتبہ دینے
 لگتے ہیں، حالانکہ اکثر ان کے مفروضات کا خابج میں نام و نشان تک نہیں ہوتا،

ہم بذات خود حکمت و سائنس کے منکر نہیں اور نہ مذہب و سائنس میں تضاد و تخالف ماننے کے لیے
 تیار ہیں، لیکن اس کے ساتھ ہم فلاسفہ کے اس خیال کی بھی تائید نہیں کر سکتے کہ خرق عادت کو
 تسلیم کر لینے سے سائنس کا ابطال ہو جاتا ہو، وجہ یہ ہے کہ قدیم فلاسفہ کی حکمت و سائنس بھی ان کے
 مابعد الطبیعات کی طرح محض چند مفروضہ اور قیاسی کلیات کے ایک مجموعہ کا نام تھا جسکی بنا عموماً ان
 مفروضہ نسب و جہات اور قیاسی مماثلت و تضاد کے تصورات پر تھی جو اشیاء موجودہ فی الخابج کے سطحی
 مطالعہ سے دماغ میں پیدا ہوتے ہیں، چنانچہ اسی بنا پر انھوں نے چند کلیات قائم کر لیے تھے جنہیں وہ
 عموماً دنیا کی ہر چیز پر منطبق کیا کرتے تھے منجملہ ان مفروضہ کلیات کے ”علت و معلول“ کا لفظ بھی تھا جس کی بنا

اشیاء موجودہ فی الخارج کے استقرائی اختیار و تجربہ پر نہ تھی "لزوم و وجوب" کے قیاسی تصورات پر تھی اور حقیقت میں ہم کو علت و معلول کی اس تعریف ہی سے اتفاق نہیں ہے جو فلسفہ کی کتابوں میں عموماً دی جاتی ہے بلکہ ہمارے نزدیک تو علت محض چند شروط کے مجموعہ کا نام ہے جس میں سوائے علاقہ قبلیت و بعدیت یا معیت کے وجوب و لزوم کی قسم کا کوئی علاقہ نہیں پایا جاتا، اس پر بھی اگر یہ خیال دل سے کسب نہ نکلتا ہو کہ علت و معلول کے ابطال سے سائنس کا ابطال ہو جائیگا تو آج کل کے سائنس دانوں کی استقرائی منطق کا مطالعہ کر کے دیکھ لو کہ وہ علت و معلول کی تعریف کیا کرتے ہیں حقیقت میں سائنس کی بنا لزوم و وجوب پر نہیں ہے بلکہ محض اشیاء کے نسب و تعلقات پر ہے جو متعدد و متنوع اختیارات و تجربات کے بعد استقرائی اذعان کا رتبہ حاصل کر لیتے ہیں اور یہی استقرائی کلیات کا مجموعہ لا آت پھر کہلاتا ہے، جو انسان کے حدود علم اور قوانین استقراء کے محاذ سے تو یقینی قطعیت کا رتبہ رکھتا ہے لیکن اصلیت و واقعیت کے اعتبار سے اس کی قطعیت ہمیشہ معرض بحث و شک میں رہتی ہے یہی وجہ ہے کہ آج کل کوئی بڑے سے بڑا سائنس دان بھی کسی مقبول قطعی قانون فطرت کو بھی قطعیت و اذعان اور اوعاد و حکم کے ان الفاظ سے کبھی ادا نہیں کرتا جیسے عموماً فلاسفہ متقدمین اپنے سطحی سے سطحی کلیات و قوانین کو ادا کیا کرتے تھے، پس ابن رشد کو اپنے اس اصول پر کہ عقیدہ علت و معلول کے ابطال سے سارا علم محض وضعی و اصطلاحی ہو جائیگا، "بیجا اصرار ہے اور ایک قسم کا اوعاد و حکم ہے، حجۃ الاسلام کے اس احسان سے فلسفہ کبھی سبکدوش نہیں ہو سکتا کہ زمانہ حال کے اجلہ فلاسفہ مثلاً ہیوم، مل، اسپنسر اور کامٹے، سے سینکڑوں برس پہلے انھوں نے علت و معلول کے اس غلط عقیدہ کا عقلی دلیل سے مقابلہ کیا جو صدیوں سے فلسفہ یونان کے ذریعہ مبتلائے جہل باشندگان ارض کے نفوس پر تسلط کیے ہوئے تھا اور جس نے علم و تجسس کے افنانہ کی راہ میں بھی بچند مشکلات و موانع حائل کر دیئے تھے، جن سے بحالات موجودہ دنیا کا نجات پانا محال ہو گیا تھا، پس ابن رشد کے اوعاد و حکم کے مقابلہ میں

حجۃ الاسلام کا یہ منصفانہ دعویٰ سائنس دانوں اور اہل مذاہب دونوں کے لیے پیش نظر رکھنے کے قابل ہے

”ان المقترنات فی الوجود اقترانہا لیس بطریق التلازم بل العادات یجوز

خرقہا فیحصل بقدرہ اللہ ہذا الامور (ای البعث و حشر الاجساد) دون و جی

اسبابہا قد یکون ذلک باسباب و لکن لیس من شرطہ ان یکون ان السبب

ہو المہم و بل فی حرانۃ المقدورات عجائب و غرائب

غرض حاصل یہ کہ سلسلہ اسباب و مسببات (جس کو فلاسفہ ہمہ گیر قانون کہتے ہیں اور جس پر

اون کے علوم طبعیہ کی بنیاد ہے) کے متعلق فلاسفہ متکلمین کے نقطہ نظر میں مشرق و مغرب کا فرق ہے،

فلاسفہ اسباب و مسببات کو لزوم و وجوب کے رشتہ سے وابستہ کرتے ہیں، لیکن متکلمین اون کے درمیان

محض تعلق عادی قرار دیتے ہیں، فلاسفہ کے نزدیک علت و معلول میں کوئی استثنائ نہیں ہو سکتا،

لیکن متکلمین استثناء کے امکان و وقوع دونوں کے قائل ہیں،

اس اختلاف کا بڑا نتیجہ یہ ہے کہ گواہین رشد اور غزالی دونوں علم و مذہب میں تطبیق دینے

کی کوشش کرتے ہیں، لیکن تطبیق میں دونوں کا اصولی اختلاف ہو گیا، ابن رشد مذہب کو علم کے

تابع سمجھتا ہے، اور غزالی علم کو مذہب کے تابع، ابن رشد نے تطبیق کے لیے حسب ذیل قاعدہ مقرر کیا

”مذہب میں لگ کوئی بات علت و معلول کے قاعدہ کے خلاف نظر آئے تو مذہب میں تاویل کرنا واجب ہے

فصل المقال میں کہتا ہے،

جب کوئی بات برہان سے ثابت ہو گئی ہو اور مذہب

میں اوس کے خلاف ہو تو مذہب میں یقینی تاویل کی جاوے گی

و نحن نقطع قطعا ان کل ما دی الیہ البرہان

و خالفہ ظاہرا لمشرع ان ذلک الظاہر یقبل التاویل

(۲) دوسرا قاعدہ اس نے یہ بیان کیا ہے کہ

لہ تہافت الفلاسفہ صفحہ ۸۸، ۸۹ کشف الاولہ صفحہ ۸،

(۱) لیس مجیب ان تحمل الفاظ الشرع کما علی ظاہر

والا ان تخرج کما من ظاہر ما بالناویل

(۲) والسبب فی عدم الشرع فیہ الظاہر

الباطن هو اختلاف نظر الناس و تباین

فی التصدیق

(۳) والسبب فی عدم الظواهر المتعلقتہ

هو تنبیہ الراغبین فی الایم علی تاویل الجاح

(۴) و اذا اقر ذلك فقد ظہر ان ہما ظاہر

فی الشرع لا یجوز تاویلہ ان کان تاویلہ فی المبدأ

نہی کفر ان کان فی ما بعد المبادی فهو بدعة

و ہما ایضا ظاہر مجیب تاویلہ علی اہل البرہان

و حملہما یا علی ظاہر کفر تاویل غیر اہل البرہان

لہ و اخراجہ عن ظاہر کفر فی حقہما و بدعة

(۵) و لذلك ما نرى ان من الناس من قرأه

الایمان بالظاہر فالتاویل فی حقہ کفر لانہ یؤی

الی الکفر و لهذا یجب ان لا یثبت التاویل الا فی

کتب البرہین لم یصل الیہما الا من

اہل البرہان

(۱) نہ تو شرع کے کل الفاظ کو ظاہر منہ پر رکھنا

چاہیے اور نہ کل میں تاویل کرنا چاہیئے

(۲) شرع میں ظاہر و باطن الگ الگ اس وجہ سے

ہیں کہ لوگوں کی نظریں مختلف اور طبائع

جد ہیں

(۳) ظاہر میں تعارض کا منشا یہ ہے کہ راغبین فی العلم

تاویل کی کوشش کریں اور متعارفین میں جمع کریں

(۴) پس معلوم ہوا کہ بعض ظاہر شرع کی تاویل جائز نہیں

مبادی شرع کی تاویل کفر ہے اور ما بعد المبادی کی

بدعت اور بعض ظاہر کی تاویل اہل علم پر واجب ہے

اور ان کے لئے اس کو ظاہر منہ پر رکھنا کفر ہے

اور غیر اہل علم کے لئے ان کی تاویل اور ظاہر منہ

سے پھیرنا کفر یا بدعت ہے

(۵) اسی بنا پر ہماری رائے یہ ہے کہ بعض لوگوں

کے لئے ظاہر پر ایمان فرض ہے اور اس میں تاویل

کفر اسی لئے تاویلات کا تذکرہ صرف کتب

علوم میں کرنا چاہیئے تاکہ ان پر اہل علم ہی کی

نظر پڑے

حاصل یہ کہ ابن رشد کے نزدیک فلسفہ و مذہب میں تطبیق دینے کے مقدم اصول یہ ہیں کہ
 (۱) ہر مذہب کے دو پہلو ہوتے ہیں ظاہری اور باطنی، خاص لوگ اور علماء دونوں سے
 واقف ہوتے ہیں اور عامی لوگوں کو صرف ظاہر کی واقفیت کی ضرورت ہوتی ہے۔

(۲) مذہب کا جو عقیدہ اپنے ظاہری پہلو کے لحاظ سے عقل کے موافق نہ ہوگا اوس میں تاویل
 کیجاو گی بشرطیکہ یہ عقیدہ اصول مذہب میں سے نہ ہو،

تو گویا ان دونوں اصولوں کا نتیجہ یہ ہو کہ مذہب بجائے خود اہمیت نہیں رکھتا، اس کو انسان کے
 حاصل کردہ علوم پر قطعاً منطبق ہونا چاہیے، اور اگر منطبق نہ ہوگا تو زیر دستی تاویل کی جائیگی، اگرچہ بظاہر
 یہ نظر آتا ہے کہ اس طرز سے تطبیق کا فائدہ حاصل ہو جائیگا، لیکن غور سے دیکھو تو صاف پتہ چلیگا کہ مذہب کو یا تو
 ایسے باطنی پہلو کے تابع کر دیا گیا ہو جو ہمیشہ فلسفہ کے مطابق ہوگا اور یا تاویل جائز کر دی گئی ہو جس سے
 مذہب کی اصلی روح کمزور ہو جائیگی، یہی وجہ ہے کہ مشکیین بار بار کہتے ہیں کہ اہل فلسفہ جن باتوں کو
 عقل کے خلاف سمجھ کر اوں کی تاویل کرتے ہیں وہ دراصل عقل کے خلاف نہیں ہیں، مشکیین کا اصلی سوال
 یہ ہے کہ خلاف عقل ہونے کا معیار کیا ہو، ابن رشد اس کے جواب میں ساکت ہو، لیکن امام غزالی دوسرا
 اصول مقرر کر کے اس منفذ کو بند کرنا چاہتے ہیں، ان کا اصول یہ ہے کہ "میں ایک اولیٰ فیہ کسی عقیدہ کا خلاف عقل
 ہونا نہ بت نہ ہو جائیگا اوس وقت تک تاویل نہ کی جائیگی، اس کا لازمی نتیجہ یہ ہے کہ امام غزالی کے
 نزدیک یہ بات کسی قطعی دلیل سے ثابت نہیں ہو سکتی کہ رویت کے لیے بعض خاص شرائط کی ضرورت ہے،
 لیکن ابن رشد کے نزدیک رویت کے شرائط کا انکار نہایت مضحکہ انگیز ہو، غزالی کے اصول کی بنا پر
 محال سے محال بات خدا کے اختیار میں ہو، لیکن ابن رشد کے نزدیک محال عقلی کا وجود ہی نہیں ہو سکتا،
 امام غزالی کے نزدیک خرق عادت کا وجود ممکن ہے کیونکہ علت و معلول میں علاقہ واجب نہیں ہوتا،
 لیکن ابن رشد کے نزدیک علت و معلول میں علاقہ واجب ہوتا ہے، اس لیے خرق عادت کا وجود

حال ہی، ذیل کی عبارتوں سے امام غزالی کے مطلب کی وضاحت ہوگی،

- (۱) يقول الفلاسفة ان بعث الاجساد والروح
الى الابدان فجاء لنا المجامعة وبعث الجنة
والحيواتين وسأول ما عده الناس امثال
ضربت العام الخلق لتفهيم ثواب عقاب و
الحسين مما اعلی رتبة من الجحيم وهذا مخالف
لاعتقاد المسلمين،
- (۲) والالفاظ الواردة في التشبيه محتملة للتأويل
على عادة العرب في الاستعارة ولكن ما ورد في
وصف الجنة والنار وتفصيل تلك الاحوال
بلغ مبلغا لا تحل التأويل فلا يبقی الا حمل
الكلام على التلبیس بتخیل نقیض الحق لمصلحة
الخلق وذلك ما يتقدس عنه منصب النبوة
وما عده من امور الاخرة ليس محتملا في
قلمرة الله فيجب البحرى على ظاهر الكلام
بل على فحواه الذي هو صريح فيه،
- (۱) فلاسفه کا خیال ہے کہ بعث و اجساد و نار و جنت ۔
جسمانی اور اس طرح کے اور مواعید امثال ہیں جن کا
نشا ثواب و عقاب و حیات کو لوگوں کے ذہن نشین
کرنا ہے، جو جسمانی ثواب و عقاب سے بالاتر ہیں اور یہ
مسلمانوں کے اعتقاد کے خلاف ہے
- (۲) عرب میں استعارات کا اس طرح رواج ہے کہ ان
مواقع پر جو کلمات تشبیہی استعمال کیے گئے ہیں وہ یقیناً
محتمل تاویل ہیں مگر کثرت اوصاف و تفصیلات کی وجہ سے
تاویلوں کی گنجائش نہیں رہتی پس اس قسم کے خیالات کا
منشا یہ ہوگا کہ انبیاء نے مصلحتاً ان مواقع پر صحیح امور
نہیں بیان کیے بلکہ تلبیسات سے کام لیا، حالانکہ منصب
نبوت اس سے بالاتر ہے، علاوہ برین خدا نے جن
چیزوں کا وعدہ کیا ہے وہ اس کی قدرت سے باہر
نہیں لہذا ان مواعید کو ظاہر و صریح معنی پر حمل کرنا
چاہیے،

امام غزالی یہ بہت صحیح کہتے ہیں کہ اگر مذہب کے ان عقائد میں جو خلاف عقل نظر آتے ہیں
یعنی تاویل کی جائیگی تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ مذہب گویا دھوکہ دے دے کہ لوگوں کو نیکی کی جانب

راغب کرتا ہے، ظاہر ہے کہ اہل مذہب اتنا بڑا الزام کیسے سن سکتے ہیں، اس کے علاوہ بقول امام صاحب کے ان خلاف عقل باتوں کے محال ہونے پر کوئی عقلی دلیل بھی نہیں قائم ہوئی ہے، بلکہ مذہب نے خدا کے اوصاف جو بتائے ہیں ان کے لحاظ سے تو یہ باتیں قطعاً محال نہیں رہتیں، ابن رشد کا یہ جواب قطعاً بیفائدہ ہوگا کہ حشر اجماع کا مسئلہ اصول مذہب سے ہے اور اسلئے ہم بھی اس میں تاویل کو جائز نہیں سمجھتے، یہاں پر حشر اجماع کا مسئلہ حقیقت میں مجبوت فیہ نہیں ہے، یہ مسئلہ تو مثال کے طور میں ضمتاً آگیا اور نہ سوال تو یہ ہے کہ خلاف عقل اور محال ہونے کا جب کوئی معیار نہیں مقرر کیا گیا تو اس صورت میں باوجود اس کے کہ تاویل مخصوص لوگوں کے لئے جائز قرار دی گئی ہے پھر بھی بے موقع تاویل کے اسناد کی کیا صورت ہوگی، ظاہر ہے کہ ابن رشد کے اصول کی بنا پر علماء و بجا تاویل کے ترکیب ہون گئے پس اس کا علاج اگر کچھ ہو سکتا ہے تو وہ یہ ہے کہ امام غزالی کے اصول کی بنا پر سرے سے تاویل ہی سے احتراز کیا جائے، تاوقتیکہ ادلہ قطعیہ تاویل کرنے پر مجبور نہ کر دیں، لیکن کیا امام غزالی کی یہ شرط ابن رشد کے خلاف عقل اور محال عقلی کی شرطوں سے کچھ کم معیار ہے؟ پس اگر ابن رشد کے اصول سے قطع نظر کر کے امام غزالی کے اصول پر عمل کیا جائے تب بھی تو مشکل حل نہیں ہوئی، کیونکہ جیسا اور پر گزر گیا ان ادلہ قطعیہ کی قطعیت کو ثابت کر لیا؟ اس کے علاوہ فرض کر دو کہ ادلہ قطعیہ سے یہ ثابت ہو گیا کہ تاویل کرنے کی ضرورت نہیں ہے، مگر امام غزالی کے اصول کی بنا پر اب بھی یہ ممکن نہیں کہ اہل مذہب مطمئن ہو جائیں یہی بات تو یہ ہے کہ خود غزالی مطمئن نہیں ہوتے وہ خود التفرقہ بین الاسلام والزندہ میں ہر چیز کے پانچ وجود قرار دیکر علی الترتیب ادن میں سے کسی ایک کے ماننے پر زور دیتے ہیں جس کا دوسرے نفعون میں یہ مطلب ہے کہ اگرچہ کسی خلاف عقل بات کے انکار پر کوئی قطعی دلیل قائم نہ ہوتا ہم اگر تم اس کے وجود حقیقی کے علاوہ اس کا وجود شبہی یا وجود خیالی یا وجود عقلی مان لیں گے تو مذہب کی عدالت سے بری ہو جاؤ گے، تو اب اس بنا پر اگر بغرض محال ابن رشد یہ کہتا ہے کہ حشر اجماع وغیرہ کی تفصیلات محض استعارات ہیں یعنی حقیقت یہ چیزیں واقعوں میں ہیں بلکہ محض انکا وجود شبہی ہے،

تو غریب ابن رشد حجۃ الاسلام کی عدالت سے کیوں مورد الزام ہوتا ہے؟

اصل یہ ہے کہ خود امام غزالی کو اپنے قائم کردہ اصول پر اطمینان نہیں ہو رہا تھا وہ اس قدر ڈانٹا اور ڈول نہوتے، لیکن بقول ابن رشد کے امام غزالی کا یہ تلون طبع فلاسفہ کی بیدینی سے زیادہ مذہب کے لئے خطرہ ہے، کیونکہ اس طور پر تو فلسفہ کے مسائل ثابت ہوتے ہیں اور نہ مذہب کی پوری تائید ہوتی ہے، نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ دونوں میں تشکیک پیدا ہو جاتی ہے،

پس اب آخرین ہمارے لیے یہ سوال نہایت دشوار ہو جاتا ہے کہ آیا ابن رشد کا اصول صحیح یا نکر ہر خلافت عقل بات میں تاویل کرنے لگین یا امام غزالی کی اتباع میں ان خلافت عقل ظاہری عقیدوں کو اپنے حال پر چھوڑ دین اس لئے کہ تفصیل تلک الاحوال بلغ مبلغا لا یحتمل لثبات زمانہ حال میں یہ بہت مشکل ہے کہ عقل کو ان خلافت عقل باتوں میں بحث کرنے سے باز رکھا جائے، گذشتہ زمانہ میں عقل کی طرف سے عام بے پروائی مذہب کی سطوت کو برقرار رکھتی تھی، کیونکہ مذہب کو انسان کی معاشرت غلبہ حاصل تھا، لیکن ہمارے زمانہ میں مذہب کا غلبہ بتدریج فنا ہو گیا، جس کا نتیجہ یہ ہے کہ اب عقل کی طرف سے بے پروائی کا قائم رکھنا مشکل ہو گیا ہے، اب عقل کا دعویٰ انسان کے مقابلہ میں یہ ہے کہ کیا میرا ساتھ دو اور سائنس کے بے پناہ اور زبردست انکشافات کے زیر سایہ سر بلند می اور تفوق حاصل کرو، اور یا میری قوت کے سامنے عجز کا اعتراف کرو اور تہذیب و تمدن کو خیر باد کہہ کر ہمیشہ کے لئے انحطاط و گنہا کی قعر ذلت میں اپنے تئیں جھونک دو، ظاہر ہے کہ عقل کے اس ادعا و حکم کے سامنے ابن رشد کی یہ پست آواز کہاں تک اثر ڈال سکتی ہے کہ مذہب کے طلسم میں عقل کی مداخلت غیر سود مند اور مضرب ہے،

• حقیقت یہ ہے کہ متکلمین کا یہ دعویٰ ہی غلط ہے کہ وہ علم و مذہب میں تطبیق کر ادینگے بلکہ اس سے زیادہ یہ خیال بھی قطعاً غلط ہے کہ مذہب و علم میں تضاد ہو، علم اگرچہ عالم کے سرسبز سے سرسبز راز و نون کے

کھولنے کی کوشش کرتا ہی، لیکن آخر میں ایک حد ایسی بھی جس سے آگے بڑھنے کی عقل ہمت نہیں کرتی، مثلاً فلسفہ کی سب سے آخری حد یہ ہوتی ہے کہ وہ مادہ کے تشکلات کے لیے خود مادہ کا اور کو اٹھ نفسانیہ کے لیے خود نفس کا وجود تسلیم کرتا ہی، لیکن اگر یہ پوچھو کہ مادہ نفس کی حقیقتیں کیا ہیں تو شاید عقل کو اپنے عجز کے اعتراف میں پس و پیش نہوگا، یہی حال فلسفہ کے تمام نظریات کا ہے کہ جہاں تک اشیاء کے علل قریبہ کا تعلق ہے وہ تمام گریں کھولتا ہوا چلا جاتا ہی اور جہاں عالم کے مبادی اولیہ کا سوال آیا بس فوراً عقل بے بس ہو کر رہ جاتی ہی، اس سے معلوم ہوا کہ عقل چاہے جہاں تک بڑھتی چلی جائے وہ مبادی عالم کے حل کرنے میں قاصر ہے، لیکن اب عقل کی حد ختم ہو جانے کے بعد ایک نیا عالم اور پیدا ہوتا ہی جس کا وظیفہ نظر و فکر نہیں ہے بلکہ تاثیر و تاثر ہے یعنی وجدان، جس طرح عقل چیزوں کی نسبتوں کو دریافت کرتی تھی، اسی طرح وجدان اشیاء کے حسن و قبح اور نفرت و رغبت کے اصول دریافت کرتا ہی ایک فلسفی عجیب سے عجیب خارق عادت کی توجیہ تک جا کر کہ جائیگا، لیکن انسان کا وجدان خرق عادت کے سبب سے بحث نہیں کریگا، بلکہ وہ خرق عادت کا مشاہدہ کر کے محو حیرت بن جائیگا، اور اس فلسفی کا زمانہ پر حیرت و استعجاب کا اظہار کرنے لگے گا،

امول بالا پیش نظر لکھ کر مذہب و فلسفہ کے عمیق مطالعہ سے یہ عقدہ صاف کھل جاتا ہی کہ عقل کا دائرہ اشیاء کی باہمی نسبتوں اور ادون کے علل و اسباب کا دریافت کرتا ہی، بلا لحاظ اس کے کہ ان اشیاء انسان کے قلب پر کیا اثر پڑتا ہی، اور مذہب کا دائرہ یہ ہے کہ انسان کو ہر چیز کے حسن و قبح سے آگاہ کرے ہر چیز کے خواص و نتائج کی تشریح کرے، بشرطیکہ انسان کے فعل و عمل کو ان نتائج سے کوئی تعلق ہو۔ ظاہر ہے کہ نتائج کے علم سے انسان کے ذخیرہ معلومات میں کوئی اضافہ نہیں ہوتا، لیکن اذکار و خیالات کو ناکارہ عمل کرنے سے پیشتر انسان کو ہلاکت سے بچا لیتا ہی،

پس اس بنا پر مذہب و فلسفہ میں سے کسی کو یہ حق حاصل نہیں کہ دوسری سرحد میں قدم رکھے۔

عقل مذہب کے نظری حصہ سے بحث کر سکتی ہے، لیکن نہ اس غرض سے کہ آخری فیصلہ کا اختیار اپنے ہاتھ میں رکھے، بلکہ صرف اسلئے کہ مذہب کو بھی عقل کی سرحد میں طبع آزمائی کی اجازت دی گئی ہے، یعنی دوسرے لفظوں میں عقل کو مذہبی اعتقادات کے متعلق فیصلہ کرنے کا کوئی اختیار نہیں دیا جاسکتا کیونکہ وہ ان وجدانی دلیلوں کو سمجھنے سے قاصر ہے جو مذہب اپنے دائرہ میں قائم کرتا ہے، اسی طرح مذہب بھی یہ حق حاصل نہیں کہ عقل کے دائرہ میں قدم رکھ کر عقلی دلیلوں پر نظر ثانی کرنے لگے، بلکہ اگر اجازت ہو تو مذہب کی خدمت میں یہ معروضہ پیش کرنا اشد ضروری ہے کہ وہ عقلی فیصلوں پر نا سمجھی سے نکتہ چینی کے علاوہ عقل کی طرف سے نفی کے سچ جو دلوں میں ہوتا ہے یہ اس کی شان سے از حد بعید ہے، مذہب کا دائرہ چونکہ سراسر وجدانی ہے اسلئے اس کی نظر علم و عقل پر بھی اسی حیثیت سے پڑتی ہے کہ یہ اس کے منافع میں کہاں تک سدا رہا ہوتے ہیں، یہی وجہ ہے کہ جتنے شدید نفی و تعصب کا اظہار عقل کے خلاف مذہب کی جانب سے ہوتا ہے بچاری عقل اسکا عشر عشر بھی جواب نہیں دے سکتی،

غرض ہماری رائے میں ابن رشد اور غزالی دونوں کی بڑی غلطی یہ ہے کہ پہلے وہ مذہب و عقل میں تصادم فرض کرتے ہیں، اس کے بعد اس تصادم کو چند مفروضہ اصول کے ذریعہ سے دفع کرنا چاہتے ہیں، جس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ فیصلج پہلے سے زیادہ کشادہ ہو جاتی ہے، خاص کر ابن رشد نے تو غضب یہ کیا کہ مذہب کے مقابلہ میں عقل کی سراسر طرفداری کی، اگر بجائے اس کے وہ اپنے مقصد کو اور زیادہ واضح کر دیتا تو شاید اس کے خلاف ان سازشوں کا طوفان نہ بلند ہوتا جس کی بدولت وہ اپنی دنیاوی زندگی میں بھی ناکام رہا،



باب سوم

ابن رشد کا فلسفہ

(۱) ماہیت مادہ و تخلیق عالم ابن رشد کا فلسفہ، ماہیت مادہ اور تخلیق عالم کے مسئلہ میں مذہب و فلسفہ کا تقادم، ارسطو کی ایجاد کردہ قوت و فعلیت کی تفریق، وجود کی دو قسمیں بالقوہ اور بالفعل، تکوین کی دو حالتیں، صنع باری اور صنع مخلوق کے باہمی فرق، قدامت و تخلیق عالم کے مسئلہ میں ابن رشد کی تفصیلی رائیں، اس مسئلہ کی تفریعات

(۲) نفوس فلکیہ و رجواہر مجرودہ کی تصویریں، ابتدائے دور تمدن کے انسانی عقیدت، طالیس مٹی کے فلسفہ میں یونانیوں کے علم الامناس کا اثر، ارسطو کی مقبوری نفوس فلکیہ کے متعلق، اور ادس کا تعلق یونان کی میتھالوجی سے، نفوس فلکیہ کا نظریہ ابن رشد کے فلسفہ میں، نظام عالم کی ترتیب و مدارج، افلاک کا نظریہ، عرب فلسفہ اور ارسطو کے نظریہ کا فرق، مافوق الفطرت کے دور اور دور عقلیت کے فردق اور ادن کے اثرات،

(۳) نفس ناطقہ کا نظریہ مشائی فلسفہ میں۔ ماہیت روح یونان کے قدیم فلسفہ میں۔ ارسطو کے فلسفہ میں، روح و نفس کا باہمی فرق، روح حسی اور نفس ناطقہ کا

فرق جسم اور نفس ناطقہ کا فرق، نفس ناطقہ کی دو قسمیں فعلی و انفعالی، عقل فعلی و انفعالی کے
بابت ارسطو کی مختلف رائیں ادن کی تطبیق اور اس پر نقد، نفس ناطقہ کی ماہیت کے بابت
ارسطو کے شاگردوں کی رائے، اسکندر افروسی کا نظریہ، وحدت عقل اور عقل فعال کے مسئلے
مشائی فلسفہ میں،

(۴) **ابن رشد کا علم النفس**، عربوں کا نفسیاتی فلسفہ، ابن رشد کے فلسفہ
کے تین اہم مسئلے،

(۱) وحدت عقل کا مسئلہ عقل کی پانچ قسمیں، ادن کی ماہیتوں کے بابت ابن رشد اور
یونانی مفسرین کا اختلاف رائے، عقل فعلی و انفعالی کی بحث اور اس مسئلہ میں ابن رشد کا
نقد، وحدت عقل کا مسئلہ، اس نظریہ کے نقائص،

(۲) عقل مفارق سے عقل متفعل کے اتصال کا مسئلہ، ارسطو کے فلسفہ میں اس کی تشریح،
ابن رشد کے خیالات، اس کے حصول کے ذرائع کے متعلق فلاسفہ کا اختلاف، اسکندریہ
کے فلاسفہ اور اہل تصوف کی رائے، ابن رشد کے خیالات،

(۳) یہ بحث کہ عقل متفعل عقل مفارق کا ادراک کر سکتی ہو یا نہیں، اس مسئلہ میں ارسطو کی
حماوتی۔ ابن رشد کا نظریہ، ابن رشد کے علم النفس کا خلاصہ،

(۵) **حیات بعد الممات**۔ نفس انفعالی کی فنا پذیر بھی اور نفس فعلی کی ازلیت،

اس کے اوصاف کی ازلیت، حیات بعد الممات کے انسانوں کی نسبت ابن رشد کا اظہار
خیال، حشر اجساد کا انکار عربی فلسفہ میں، حشر اجساد کے دو عقیدے اور ابن رشد کے
خیالات، اعادہ معدوم کے مسئلہ کا انکار حشر اجساد کے باب میں ابن رشد کی صریحی

عبارت میں اور اس باب میں تاویل کا انکار،

(۶) ابن رشد کا علم الاخلاق و علم السیاستہ، علم اخلاق اور علم سیاست کے جانب سے مسلمان فلاسفہ کی بے توجہی اور اس کا سبب، علم اخلاق اور علم سیاست عربی فلسفہ میں، ابن بابہ کا سیاسی نظریہ، ابن رشد کی شرح جمہوریت، ابن رشد کے سیاسی خیالات، ترون متوسلہ میں ابن رشد کے جانب ایک ظالمانہ سیاسی نظریہ کا انتساب،

(۱)

ماہیت مادہ و تخلق عالم

ابن رشد کا فلسفہ کوئی نیا فلسفہ نہیں، بلکہ ارسطو کے فلسفہ کی شرح ہے، ارسطو کے فلسفہ کے مبادی سب کے سب وہ تسلیم کرتا ہے، البتہ ارسطو کے فلسفہ میں جہاں کہیں ابہام رہ گیا ہے، اوس کی وہ تشریح کر دیتا ہے، یا جن مسائل کو ارسطو نظر انداز کر گیا ہے، ابن رشد وہاں نئی تحقیقات کا اضافہ کرتا ہے، لیکن نئی تحقیقات کے سلسلہ میں وہ اکثر مشائی فلسفہ کو مذہب افلاطونیہ جدیدہ کے مسائل سے مخلوط کر دیتا ہے، بہر حال جہاں تک مبادی اور اصول کا تعلق ہے، ابن رشد تراشائی اور ارسطو کا مقلد ہے، اس باب میں ہم اوس کے فلسفہ پر تفصیلی نظر ڈالنا چاہتے ہیں،

۱۔ ابن رشد کے فلسفہ کی صحیح تشریح مشکل ہے، کسی مصنف کے خیالات پر اوسی وقت نظر ڈالی جاسکتی ہے جب اوس کی سب کتابیں پیش نظر ہوں، لیکن ابن رشد کی اہم تصنیفات کا تو کیا ذکر اوس کی معمولی کتابیں تک دستیاب نہیں ہوئیں سب کتابیں تقریباً لاطینی اور عبرانی میں ترجمہ ہو کر یورپ کے عظیم الشان کتب خانوں کی زینت و زینت بنی، ہوئی ہیں، انگلستان میں آکسفورڈ کی بوڈلین لائبریری میں اس قسم کا بہت بڑا ذخیرہ فراہم کیا گیا ہے، میں نے ایک دوست کے ذریعہ سے کوشش کی کہ وہاں سے کچھ اقتباسات حاصل کروں، (بقیہ حاشیہ صفحہ آئندہ پر)

ابن رشد کا فلسفہ دو مسئلوں پر مبنی ہو، قدامت و ازلیت عالم، اور وحدت عقل، اول الذکر مسئلہ پر اسلام کے متکلمین سے اس کو مقابلہ کرنا پڑا اور ثانی الذکر مسئلہ پر مسیحی متکلمین نے اس سے نبرد آزمائی کی،

تخلیق عالم کے مسئلہ میں عقلاء نے ہمیشہ سے تین راہیں اختیار کی ہیں، ایک فریق کہتا ہے کہ عالم ایک مجتمع الصفات ہستی کا پیدا کردہ ہے، اس ذات نے نہ صرف عالم کا ابتدائی ڈھانچہ تیار کیا، بلکہ دنیا میں جتنی چیزیں پیدا ہوتی ہیں، اسی ذات کی بدولت پیدا ہوتی ہیں، اسباب و مسببات محض خیالی و محسوس ہیں، ورنہ آسمان و زمین یکو عمومی عمومی چیز دن تک کی تخلیق و تشکیل محض اسی ذات کے ارادہ و مشیت سے ہوتی ہے، وہ عالم اکمل اور غیب دان ہے، اس کا ارادہ سب پر حاوی اور مشیت اعلیٰ ہے، یہ اہل ادیان اور متکلمین کی رائے ہے،

رابعہ حاشیہ صفحہ گذشتہ) لیکن آخر الامر یہ معلوم کر کے سخت افسوس ہوا کہ یہ سارا ذخیرہ عبرانی میں منقول شدہ ہے اور اسلئے اون کی علمی دسترس سے باہر ہے، مرن ایک چھوٹی سی کتاب ابجد لطیفہ کے نام سے مصر میں چھپی ہے اور اس کے علاوہ تہافت الہائمین فلسفہ کے مسائل پر کچھ تقریریں ہیں، پس مواد کے فقدان کی حالت میں اسکے مواد کوئی چارہ نہ تھا کہ یورپ کے مستشرقین کی تصنیف کی جانب رجوع کیا جاتا، اس موضوع پر یون تو جرمین اور فرینچ میں بہت بڑا ذخیرہ موجود ہے، لیکن تین کتابیں نہایت مشہور ہیں ایک پروفیسر منک کی کتاب تطبیق فلسفہ عرب و یہود، دوسری رینان کی ابن رشد اور اسکا فلسفہ، اور تیسری مولر کی ابن رشد اور اس کے فلسفہ کے مبادی و غیہ، پروفیسر منک خود یہودی ہے اور ابن رشد اور اس کے یہودی شاہین کی کتابوں کا حافظ ہے، رینان اور مولر نے متعدد کتبوں کے قلمی نسخوں کی مدد سے اس موضوع پر قلم اٹھایا ہے، اسکے علاوہ اس موضوع پر قلم اٹھانے والے یہ بھی نہایت مہتمم و محقق تھے کہ خود اسلوب کی کتابوں کا مطالعہ کیا جاتا، چنانچہ اس سے اسے مواد سے جو نتائج اخذ کئے گئے ہیں، متن کے صفحات میں کرکے جاتے ہیں جن مقامات پر خود ابن رشد کی کتابوں سے اقتباس لازم کئے جاسکتے ہوں خود اسی کا حوالہ دیا گیا ہے، اور جہاں فسادات اور فقدان مواد کی تاریکی چھائی ہوئی ہے وہاں رینان یا مشر مولر یا پروفیسر منک کی روایت پر اعتماد کیا گیا ہے،

دوسرا گروہ قائل ہے کہ عالم کی نہ ابتدا ہے نہ انتہا، مادہ قدیم ہے خالق عالم اس کی تکوین کا باعث نہیں ہوا، بلکہ اس نے مادہ کو تشکل اور ذی صورت کر دیا ہے اور اسی کا نام تخلیق ہے، عالم کی تمام چیزیں قانون علیت کی تابع ہیں اور عالم کے تمام تغیرات اسی قانون کی ماتحتی میں انجام پاتے ہیں، کسی نئی چیز کی پیدائش کے وقت خدا کو دخل دینا نہیں پڑتا، بلکہ قانون علیت کی ماتحتی میں پیدائش کا سلسلہ برابر جاری ہے، اس مذہب کی بنا پر خالق عالم کا درجہ بہت پست ہو جاتا ہے، اور حقیقت یہ ہے کہ اس فریق نے دو مساوی وجود تسلیم کر لیے ہیں ایک مادہ جو اپنی تخلیق میں کسی سبب کا محتاج نہیں اور دوسرا محرک یا خالق عالم جو مادہ کو حرکت میں لاتی ہے اور از خود علت سے بے نیاز ہے،

تیسرے گروہ نے محرک کی شق کو بالکل اڑا دیا، یعنی یہ کہ مادہ جس طرح اپنے وجود میں علت کا محتاج نہیں، اسی طرح تشکل و حرکت میں بھی علت سے بے نیاز ہے، حرکت دائمی اس کا خاصہ ہے اور اسی سے تشکیلیں اور صورتیں پیدا ہوتی ہیں، یہ مادہ پرست طبعیین کا خیال ہے،

بہر حال مذہب کے مقابلہ میں فلسفہ کے تمام فریق اس بات میں متفق ہیں کہ خالق عالم کے علاوہ مادہ بھی ایک ناقص ہستی ہے جو کم از کم اپنے وجود میں خالق سے بالکل بے نیاز ہے، اسی مقام پر اگر فلسفہ کا مذہب سے تصادم ہوتا ہے، کیونکہ مادہ کو وجود میں علت العلل سے بے نیاز ماننے کا مطلب اس کے سوا اور کیا ہو سکتا ہے کہ خالق عالم کا وجود بیکار محض اور مطلق تسلیم کر لیا جائے، باقی رہی مادہ کی تشکیلیں و حرکت تو یہ جیسا کہ طبعیین کا خیال ہے خود مادہ سے نتیجہ مانی جاسکتی ہے، محرک کی ذات سے محرک کا خارج اور غیر ہونا کیا ضروری ہے، اگر یہ کہا جائے کہ مادہ بے شعور ہے اور تشکیلیں و تحریک کسی ذی شعور عقل کا کام ہے تو خود مادہ ہی کو ہم عقل کیون نہ تسلیم کر لیں، یہی وجہ ہے کہ فلاسفہ کے مقابلہ میں مشکلیں کو مادہ اور ازلیت عالم کے انکار پر بڑا اصرار ہے اور یہی سبب ہے کہ ابن رشد بھی جا بجا اسی مسئلہ پر خامہ فرسائی کرتا ہے، ارسطو کے بیشتر فلاسفہ صرف خارجی موجودات (مثلاً آگ پانی وغیرہ) پر نگاہ رکھتے تھے اور

انہیں کو اصل کائنات سمجھتے تھے، لیکن یہ چیزیں بذاتہ متغیر اور فنا پذیر ہیں، ان سے عالم کے مبادی کا پتہ نہیں لگ سکتا، لہذا ارسطو نے نہایت دقت نظر سے یہ بات ایجاد کی کہ وجود کی دو قسمیں ہیں وجود بالفعل اور وجود بالقوہ، وجود بالقوہ سے مراد وہ استعداد و صلاحیت ہے جو وجود بالفعل سے مقدم ہوتی ہے، ارسطو کا یہ کلمہ ایک مشاہدہ پر مبنی ہے،

رض کر دہم آگ کو حار کہتے ہیں، کیونکہ اس سے حرارت صادر ہوتی ہے اور یہی آگ بالواسطہ یا بلا واسطہ پانی بھی بجاتی ہے، یعنی اس میں برودت پیدا ہو جاتی ہے، تو کیا ان دو متضاد حالتوں کی بنا پر یہ کہنا صحیح ہوگا کہ آگ بالفعل ان دو متضاد کیفیتوں کی حامل یعنی بار و حار دونوں ہے، ظاہر ہے کہ یہ محال ہے، اسلئے معلوم ہوا کہ آگ میں دو قوتیں ہیں ایک فاعلہ دوسری منفعلہ، یا ایک بالقوہ اور دوسری بالفعل یعنی ایک استعداد اور دوسری فعلیت، حرارت جو اس سے اس وقت صادر ہو رہی ہے وہ بالفعل ہے اور برودت کی جو صلاحیت اس میں ہے وہ بالقوہ ہے، قوت فاعلہ کو وہ صورت کہتا ہے، اور قوت منفعلہ کو مادہ،

مادہ کے متعدد مدارج ہیں کائنات کے اندر وہی سلسلہ میں مواد بیدہ کا سلسلہ جاری ہے جس کی انتہا مادہ اولیٰ یعنی بیہوشی پر ہوتی ہے، مادہ اور صورت دونوں الگ الگ نہیں پائے جاسکتے، مادہ صورت کا محتاج ہے اور صورت مادہ کی، صورت یعنی وجود بالفعل، مادہ یعنی وجود بالقوہ، پر بالزمان اور بالذات دونوں حیثیتوں سے مقدم ہوتی ہے، نتیجہ جو زمین میں بویا گیا ہے ظاہر ہے کہ وہ پیدا ہونے والے وقت پر بالزمان مقدم ہے، لیکن بعض حیثیتوں سے مادہ بھی صورت پر بالزمان مقدم ہوتا ہے، مثلاً پیدا ہونے والے درخت کی استعداد خود اس درخت سے مقدم ہوتی ہے،

مادہ اور صورت دونوں غیر مخلوق ہیں، یعنی عدم سے وجود میں نہیں آتے ہیں، البتہ ان سے ملکر جو

سلفہ بعد طبیعۃ ارسطو کتاب نم باب اول، سلفہ ایضاً کتاب دو اندہم باب دوم، سلفہ ایضاً کتاب ہفتم باب ہفتم، سلفہ ایضاً کتاب نہم باب نہم،

چیزیں بنتی ہیں، یعنی اشخاص جزئیہ (مثلاً زید عمر دکر وغیرہ) وہ مخلوق ہیں، شئی کا لاشیئ سے پیدا ہونا محال ہے،
یہی وجہ ہے کہ شئی کے وجود کے پیشتر مادہ موجود ہوتا ہے اور اسی پر صورتوں کا توار ہوتا رہتا ہے،

اقتباسات بالا سے یہ بات بخوبی واضح ہے کہ ارسطو کے نزدیک مادہ محض استعداد و قابلیت کا نام ہے،
اور یہ کم بیش ہر چیز میں وجود کے پیشتر بھی پائی جاتی ہے، اس بنا پر عالم کا مادہ یقینی ابدی اور غیر مخلوق ہوگا
لیکن چونکہ یہ ناممکن ہے کہ مادہ پر عدم محض کی یہ حالت ہمیشہ طاری رہے، یعنی چونکہ مادہ کے لئے یہ بھی
ضروری ہے کہ وہ کسی نہ کسی صورت میں متشکل ہو، اسلئے یہ استعداد ایک مدت تک عدم کی حالت میں نہیں
رہ سکتی، بلکہ فعلیت میں وہ ضرور آئے گی، اسی انتقال حالت کا نام حرکت ہے، گویا عالم ازل سے حرکت کی
حالت میں ہے اور حیات کا نشا ہی حرکت ہے، حرکت یا تکوین کی چار علتیں ہوتی ہیں، علت مادی، علت
صوری، علت فانی، اور علت فاعلی، لیکن ان میں علت تامہ صرف علت فاعلی ہے کہ بغیر اس کے حرکت
پیدا نہیں ہو سکتی، عالم کا اندرونی سلسلہ لگاتار علت و معلول کے مجموعہ کا نام ہے جس کی انتہا خالق کل پر
ہوتی ہے، درمیان کی علتیں ایک حد تک ناقص ہیں، کیونکہ ان میں قوت و استعداد یعنی مادہ کا بھی
شائبہ پایا جاتا ہے، بخلاف خالق عالم کے وہ فعل ہی فعل ہے، قوت کا شائبہ تک اس میں نہیں پایا جاتا،
وہ فعل محض غیر تغیر پذیر، قدیم، غیر متحرک، اذی حیات، کامل، غیر متجزی، اور غایب از عالم ہے،

صانع عالم اور غیر صانع طبعی کی حالت تکوین و تخلیق میں بعض حیثیتوں سے مختلف ہے، مادہ کی
دونوں کو احتیاج ہوتی ہے، لیکن صانع غیر طبعی ایک عرصہ تک غیر صانع رہتا ہے، یعنی جب تک مشتق و
تمرین کے ذریعہ سے وہ تکوین کی استعداد اپنے میں نہیں پیدا کر لیتا ہے، اس وقت تک اس سے تکوین کا
ظہور نہیں ہو سکتا، بخلاف صانع طبعی کے کہ وہ چونکہ فعل محض ہے یہ ناممکن ہے کہ اس سے تکوین کا صدور نہ ہو،
یہی وجہ ہے کہ صانع غیر طبعی مصنوعات پر بالزمان اور بالاسببیت دونوں حیثیتوں سے مقدم ہوتا ہے، لیکن

صانع طبعی صرف بالسیبۃ مقدم ہوتا ہے اور زمانا وہ اپنے مصنوع کا ہمعصر ہوتا ہے یہی مطلب ہے اس مسئلہ کا کہ عالم قدیم ہے، یعنی اپنے خالق کے ساتھ اس کو معیت زمانی حاصل ہے، اور اگر فرض کر دو کہ صانع عالم اپنے مصنوعات پر بالزمان مقدم ہو بھی تو سوال یہ پیدا ہو گا کہ تقدم و تاخر زمانی تو خود زمانیت میں سے ہیں، پس یہ تقدم یا تو زمانہ میں ہو گا یا زمانہ میں نہ ہو گا، اگر زمانہ میں یہ تقدم نہیں ہے تو اس سے صریحاً لازم آگیا کہ صانع عالم کو اپنے مصنوعات پر تقدم زمانی حاصل نہیں، اور اگر دوسری مشق اختیار کر دو، یعنی یہ کہ زمانہ میں اس کو تقدم زمانی حاصل ہے تو یا تو زمانہ کو غیر مخلوق ماننا پڑے گا اور باہم اس دوسرے زمانہ میں اگلے سوالات عائد کرینگے، غرض اگر ہم یہ مان لیں کہ صانع عالم کو بھی صانع غیر طبعی کی طرح اپنے معلولات پر تقدم زمانی حاصل ہے تو بعض ایسے شکوک پیدا ہوں گے جن کا جواب ناممکن ہے، اس سے معلوم ہوا کہ مادہ اور صورت دونوں غیر مخلوق و ازلی ہیں، یعنی خالق عالم بالسیبۃ ان سے مقدم ہے، لیکن زمانا دونوں خالق عالم کے ہمعصر ہیں،

یہ مسئلہ ارسطو اور ابن رشد کے فلسفہ میں بہت زیادہ اہمیت رکھتا ہے، اس لیے کہ اہل ادیان کی جانب سے اس کے مقابلہ میں ہمیشہ سے یہ کہا جاتا ہے کہ ارسطو کا مادہ محض ایک ذہنی مفہوم ہے، خارج میں اس کا کوئی وجود نہیں ہو سکتا اور جب ہو گا تو وہ مادہ نہ رہے گا بلکہ مادہ اور صورت سے فکر ایک تیسری چیز پیدا ہو جائیگی، نیز یہ بھی عقل کے خلاف معلوم ہوتا ہے کہ فاعل کو بحیثیت فاعل ہونے کے مفعول پر تقدم زمانی حاصل نہ ہو، باقی رہا تقدم بالسیبۃ یا باصطلاح فلاسفہ تقدم بالذات تو یہ بھی محض ایک ذہنی مفہوم ہے، ورنہ فاعل کی فاعلیت اور مفعول کی مفعولیت کے جہان اور خارجی آثار ہوتے ہیں ایک خارجی اثر یہ بھی ہونا چاہیے کہ فاعل (بحیثیت فاعل) مفعول (بحیثیت مفعول) پر بالزمان مقدم ہو۔ ابن رشد نے ارسطو کی کتاب مابعد الطبیعہ کے بارہویں باب کی شرح میں اس مسئلہ پر نہایت

وضاحت سے اپنے خیالات کا اظہار کیا ہو، چنانچہ کہتا ہے،

”تخلیق عالم کے مسئلہ میں فلاسفہ نے اصولاً دو متضاد راہیں قائم ہیں، ایک فزق تخلیق کا انکار کرتا اور قانون ارتقا کی ہمہ گیری کا مدعی ہے، اور دوسرے فزق کو ارتقا سے انکار اور ابداع تخلیق پر اصرار ہے، قائمین ارتقا کا خیال یہ ہے کہ تخلیق کی حقیقت بحر اس کے کچھ نہیں ہے منتشر ذرات مجتمع ہو کر ترکیب و تالیف اختیار کر لیتے ہیں اور ظاہر ہے کہ اس صورت میں علت فاعلی کا فعل صرف اس قدر ہو گا کہ ذرات مادی کو مشکل کر کے اور ان میں باہم امتیاز پیدا کر دے، یعنی گویا اب اس حالت میں فاعل خالق نہ رہا، بلکہ اس کی حیثیت گر گئی، اور محض محرک کے درجہ پر رہ گیا، اس کے مقابل تخلیق و ابداع کے مؤیدین کا خیال یہ ہے کہ خالق عالم نے بدن مادے کی احتیاج کے عالم کو پیدا کیا ہے، یہ ہمارے متکلمین اور مسیحی فلاسفہ کی رائے ہے، چنانچہ مسیحی متکلم جان فیلوپن کہتا ہے کہ مشابہ استعداد و قوت کے جو قائل ہیں تو یہ استعداد خود موجودات میں نہیں ہوتی، بلکہ علت فاعلی یا خالق عالم میں ہوتی ہے جس بنا پر وہ طرح طرح کی چیزیں پیدا کیا کرتا ہے،

ان دو نظریوں کے علاوہ اور بھی چند مذہب ہیں جن میں کم و بیش ان دو خیالوں میں سے کسی ایک خیال کی جھلک پائی جاتی ہے، مثلاً ابن سینا کو قائمین ارتقا سے اس بات میں متفق ہے کہ تخلیق محض مادہ کی تفکیک و تصویر کا نام ہے، لیکن صورت کی تخلیق کے مسئلہ میں اس کو ارسطو سے اختلاف ہے، ارسطو قائل ہے کہ مادہ اور صورت دونوں غیر مخلوق ہیں، لیکن ابن سینا مادہ کو غیر مخلوق اور صورت کو مخلوق مانتا ہے، اسی وجہ سے خالق عالم کا نام اس نے قوت معجزہ رکھا ہے، گویا اس مذہب کے مطابق مادہ محض انفعال و تاثر کا نام ہے، یعنی تخلیق فعل کی مطلق ہے اس میں صلاحیت نہیں، اس کے مقابل ثامسطیوس اور فارابی کا مذہب یہ ہے کہ بعض

حالتوں میں خود مادہ بھی تخلیق کا کام انجام دیتا ہے، تیسرا مذہب ارسطو کا ہے، اس کے مذہب کا خلاصہ یہ ہے، کہ خالق نہ محض مادہ کا خالق ہے اور نہ محض صورت کا، بلکہ ان دونوں سے ملکر جو چیزیں بنتی ہیں، ان کا خالق ہے، یعنی مادہ میں حرکت پیدا کر کے اس کی شکل اور صورت وہ اس حد تک بدل دیتا ہے کہ جو استعداد قوت کے درجہ میں ہوتی ہے، وہ فعلیت میں آجاتی ہے، پس محض یہی خالق کا فعل ہے، تو اس بنا پر تخلیق کے فعل کے معنی یہ ہوئے کہ مادہ کو حرکت دیکر قوت سے فعل میں لے آنا یعنی محض تحریک تخلیق کی حقیقت ہے، لیکن حرکت بدون حرارت کے نہیں پیدا ہو سکتی، یہی سبب ہے کہ کرہ آبی وارضی میں جو حرارت پنہاں ہے، اس سے رنگ بزمگ نباتات و حیوانات کی پیدائش ہوتی رہتی ہے، قدرت کے یہ تمام افعال نظم و ترتیب کے ساتھ، انجام پاتے ہیں، جس کی بنا پر یہ خیال ہوتا ہے کہ کوئی عقل کامل اس کی رہنمائی کر رہی ہے، حالانکہ طبیعت حس و شعور سے مطلق ہے بہرہ ہے، حاصل یہ کہ ارسطو کے نزدیک خالق عالم صورت و اشکال کا خالق نہیں ہے، اور اگر ہم اس کو ان کا خالق مابین تو یہ ماننا پڑے گا کہ شئی کا وجود لاشئ سے ہو گیا، ابن سینا کی غلطی یہ ہے کہ وہ صورتوں کو مخلوق مانتا ہے اور ہمارے مشکلیں کی غلطی یہ ہے کہ وہ شئے کو لاشئ سے موجود مانتے ہیں یہی غلط اصل یعنی لاشئ سے شئے کا موجود ہونا تسلیم کر کے ہمارے مشکلیں نے خالق عالم کو ایک ایسا مطلق الاختیار فاعل فرض کر لیا، جو بیک وقت متضاد و متباہن اشیاء پیدا کیا کرتا ہے، اس مذہب کی بنا پر نہ آگ جلاتی ہے اور نہ پانی میں سیلان و رطوبت کی قابلیت ہے، جتنی چیزیں ہیں، وہ اپنے فعل میں خالق عالم کی دست اندازی کی محتاج ہیں، مزید برآں ان لوگوں کا خیال ہے کہ انسان ایک ڈیسیلابس وقت اوپر کو پھینکتا ہے، تو یہ فعل اس کے اعتقاد و جوارح از خود انجام نہیں دیتے، بلکہ خالق عالم اس کا موجود و محرک ہوتا ہے، گویا اس طرح ان لوگوں نے انسان کی قوت عمل کی بنیاد منہدم کر دی۔

دوسرے مقام پر لکھتا ہے،

”تخلیق محض تحریک کا نام ہے، لیکن حرکت کے لئے ایک متحرک کا وجود ضروری ہے ہی متحرک جو محض استعداد و قوت کے درجہ میں ہے اس کا نام مادہ اولیٰ ہے جس پر ہر طرح کی صورتیں پہنائی جاسکتی ہیں، گو یہ خود اپنے مرتبہ ذات میں ہر قسم کے صورت و اشکال سے مطلق عریان رہتا ہے، اس کی کوئی منطقی تعریف نہیں کی جاسکتی، وہ محض استعداد و قوت کا نام ہے، یہی سبب ہے کہ عالم قدیم و ازلی ہے، کیونکہ عالم کی تمام چیزیں اپنے وجود کے پیشتر استعداد و قوت کے درجہ میں تھیں، لاشعے سے شے کا وجود نہیں ہو سکتا۔“

ایک مقام پر لکھتا ہے،

”مادہ مطلق غیر مخلوق اور ناقابل فنا ہے، عالم میں پیدائش کا غیر متناہی سلسلہ جاری ہے، جو چیز استعداد و قوت کے درجہ میں ہوتی ہے وہ فعلیت میں ضرور آتی ہے، ورنہ عالم میں بعض چیزوں کے غیر فاعل بھی مانتا پڑے گا، حرکت کے پہلے سکون یا سکون کے پہلے حرکت نہیں ہوتی، بلکہ حرکت خود ازلی و دائمی ہے، اس کا فاعل سکون نہیں ہے بلکہ اجزاء حرکت خود ایک دوسرے کی علت ہوتے ہیں زمانہ کا وجود بھی حرکت ہی سے قائم ہے، ہمارے جسم کے اندر جو طرح طرح کے تغیرات واقع ہوتے ہیں انھیں سے زمانہ کا ہم اندازہ لگاتے ہیں اور یہی تغیرات حرکت کی مختلف قسمیں ہیں، اگر عالم ایک سبب ان مشین کی طرح ساکن ہو جائے تو ہمارے دماغ سے زمانہ کا خیال بھی نکل جائیگا، حالت خواب میں ہم زمانہ کا اندازہ اپنے دماغ و تخیل کی حرکتوں سے کرتے ہیں اور جب خواب شیریں میں ہم غافل ہو جاتے ہیں تو اس وقت زمانہ کا خیال بھی ہمارے دل سے نکل جاتا ہے، غرض یہ حرکت ہی کا کرشمہ ہے جو تقدم و تاخر کے خیالات ہمارے دماغ میں پیدا ہوتے ہیں“

”سلفطبیات“ ابن رشد، منقول از ریاضان،

اگر حرکت کا وجود نہ ہوتا تو عالم میں پیدائش کا یہ لگاتار سلسلہ جو جاری ہے اوس کا وجود بھی نہ ہوتا
یعنی دنیا میں کوئی چیز موجود نہ ہو سکتی۔

”خدا یا علت العلل اس معنی میں مختار و بار ارا د نہیں ہے جس معنی میں متکلیف اسے با اختیار نے ہیں
عالم کی پیدائش اس سے نقصان وجود کے طور پر ہوئی ہے، چونکہ وہ خود خیر وجود محض تھا اسلئے وہ
موجود تھا کہ عالم کو وجود میں لائے، وہ علم رکھتا ہے، لیکن محض کلیات کا، جزئیات کے علم سے وہ مطلقاً
بے بہرہ ہے، جزئیات کے تغیرات سے وہ عمل حوادث ہو جائیگا، ناممکنات پر اس کو قدرت حاصل نہیں،
اس سے صرف جو دو خیر کا صدور ہو سکتا ہے، شر و فساد اس کا فعل نہیں ہیں، لیکن دنیا میں خیر کے پہلو
پر پہلو شر کا جو وجود ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ موجودات میں خود انحلال و فساد کی قابلیت موجود ہے بالفاظ
دیگر شر خیر کا ویسا ہی مقابل ہے جیسے دن رات ایک دوسرے کی جانب مقابل ہیں، موجودات چونکہ
دو چیزوں سے مل جل کر پیدا ہوتے ہیں اسلئے اون میں قدرتنا اس بات کی صلاحیت موجود
رہتی ہے کہ کسی وقت معین پر اون کے اجزا اور اگندہ و منتشر ہو جائیں، یہی چیز فساد و شر کا باعث
ہوتی ہے، ورنہ خدا کا منشاء یہ ہرگز نہیں ہے کہ اس کی پیدا کردہ مخلوق شر و فساد کا نشانہ بنی رہے۔“



نفوسِ فلکیہ ورجو اہر مجردہ کی تھیوری

انسان کے دورِ جہالت کے عقیدے دورِ تمدن کے عقیدوں سے بالکل مختلف ہوتے ہیں، دورِ جہالت میں جب وہ کائنات کے عجیب و غریب مظاہر، نیلگون آسمانوں، سرِ فلک پہاڑوں، پھیلی اور کشادہ زمینوں، ہیبت ناک سمندروں، ننھے ننھے ستاروں، اور روشن آفتاب و ماہِ ستاب پر نگاہ ڈالتا تو اس وقت سب سے پہلے جو خیالات اس کے دل میں پیدا ہوتے ہیں، وہ یہ ہوتے ہیں کہ ان تمام مظاہر کائنات کے اندر غیر مرئی روحیں کار فرما ہیں، گزشتہ زمانہ کی تمام قوموں کا بالعموم یہ خیال تھا کہ ان غیر مرئی روحوں کا مسکن زمین سے کسی بلند تر مقام اور شاید کہ آسمانوں پر ہی، مظاہر پرستی کے یہ عقیدے دنیا کی تمام اگلی قوموں میں مسلم رہ چکے ہیں، اہل یونان کا عام طور پر یہ خیال تھا کہ آسمان مختلف قسم کے دیوتاؤں کا مسکن ہے، بہشت بھی آسمانوں پر واقع ہے، البتہ جہنم زمین کے اندر و فی زیرین حصہ میں ہے، دنیا میں صرف ایک خطہ یونان پر آدمیوں کی آبادی ہے، ورنہ سارے جہان میں طرح طرح کی مضرت رسان مخلوق بستی ہے، جو انسان سے عداوت و دشمنی رکھتی ہے، یونان کی سرزمین کو ایک بڑا وسیع سمندر گھیرے ہوئے ہے، اور دنیا کے تمام دریا اسی سمندر میں آکر گرتے ہیں،

یونان میں سب سے پہلے آئونک فلاسفی کا ظہور ہوا، جس کا بانی طالیس ملٹی تھا، اس کا خیال تھا کہ بانی سے تمام چیزوں کی پیدائش ہوئی ہے، سورج اور ستاروں کے متعلق اس کا خیال تھا کہ ان میں ایک غیر مرئی روح حلول کیے ہوئے ہے، اور یہ زندہ اجسام ہیں، عنصر اور مقناطیس کو بھی وہ اس بنا پر کہ ان میں حرکت کی قابلیت پائی جاتی ہے، زندہ جسم خیال کرتا تھا، زمین اس کے نزدیک چاروں طرف مضرت رسان مخلوق سے بسی ہوئی ہے، غرض طالیس کا فلسفہ سرتاپا یونانیوں کے جاہلانہ توہمات پر تھا،

طائیس لٹلی سے لیکر ارسطو تک یونان میں جتنے فلسفی پیدا ہوئے وہ سب تقریباً یونانیوں کے قومی عقائد سے اثر پذیر تھے، ارسطو پہلا فلسفی ہے جس نے مشاہدات و تجربات کو علم کی بنا قرار دیکر فلسفہ کو علم انصاف سے جدا کیا، افلاک اور اجرام علویہ کے متعلق (جیسا کہ اوپر معلوم ہو چکا ہے) آیونک فلاسفی میں یہ ثابت کیا گیا تھا کہ یہ جاندار اجسام ہیں اور ان میں غیر مرئی رو میں حلول کیے ہوئے ہیں، لیکن ارسطو کے دماغ کے لئے غیر مرئی روح کا تخیل ناقابل فہم تھا، اور حقیقت میں ارسطو کو روح کی اس ماہیت ہی سے احتلان تھا جو اگلے یونانیوں کے ذہنوں میں تھی، نفوس فلیکھ اور اجرام علویہ کے بابت ارسطو کی تھیوری کا خلاصہ حسب ذیل ہے،

”جوہر کی تین قسمیں ہیں، محسوسات حادثہ، محسوسات قدیمہ، اور جوہر غیر متحرک، ان میں سے اول الذکر دو جوہر طبیعیات سے تعلق رکھتے ہیں، اور تیسرا محض مابعد الطبیعیاتی حقیقت رکھتا ہے، حرکت اور زمانہ دونوں قدیم ہیں، سب قسم کی حرکتیں نہیں بلکہ صرف حرکت اپنی اور اس میں بھی صرف حرکت دوری، لیکن حرکت خود قائم بالذات نہیں بلکہ محسوسات قدیمہ اس کے حامل ہوتے ہیں، محسوسات قدیمہ اسلئے کہ حرکت قدیم ہے اور اس کا تعلق محسوسات حادثہ کے ساتھ نہیں ہو سکتا، یہ محسوسات قدیمہ کی ایک ہیں، بنی سیارگان سب جوہر علی الدوام دوری حرکت کر رہے ہیں اور ان کے علاوہ ایک پورے عالم کی حرکت ہے، پس چونکہ ہر متحرک کے لئے ایک محرک اور متحرک قدیم کے لئے محرک قدیم ہونا ضروری ہے، نیز ایک محرک سے ایک ہی حرکت عام ہو سکتی ہے لہذا ان تمام حرکتوں کے لئے الگ الگ بالذات غیر متحرک قدیم کا ہونا لازمی ہے، ان میں سے پہلا محرک سارے عالم کا محرک ہے اور وہی علت العللی ہے، لیکن اگر ان حرکات قدیمہ کیلئے محرکات قدیمہ کا وجود نہ تسلیم کیا جائے تو یونانیوں کے قومی عقائد کے بموجب یہ ماننا پڑے گا کہ عالم ظلمت و تاریکی سے وجود میں آیا ہے اور بالاشے سے بننے کا وجود ماننا پڑے گا، یہ حرکات قدیمہ ظاہر کہ آسمانوں اور سیاروں کی ہیں جو دوری حرکت کر رہے ہیں، اور یہ صرف محض تخیل نہیں بلکہ مشاہدہ

اس بنا پر افلاک اور اجرام علویہ اپنی حرکتوں سمیت قدیم و ازلی ہیں اور ان کے محرکات ہیں ان کے نفوس بھی قدیم ہیں۔

نفوس فلیکھ کے بابت ارسطو کا یہ طویل بیان ہی جس میں اس نے گو فلسفہ کو یونانیوں کے توہمات سے پاک کر لیا ہے تاہم اب بھی اس بیان میں توہمات کی جھلک صاف نظر آرہی ہے، سیاروں کی حرکتیں اور ادن کے نفوس یہ وہی اگلے یونانیوں کے متعدد دیوتاہیں جن میں سے ہر ایک کا خاص چیز و متعلق تھا، مثلاً مریخ جنگ کا دیوتا اور زہرہ حسن و جمال کی دیوی،

ابن رشد نے اس مسئلہ کو متعدد مقدمات کا اضافہ کر کے وضاحت سے تحریر کیا ہے، چنانچہ لکھا ہے،

کائنات کا باہمی ربط و نظام دنیاوی حکومتوں کے انتظامات سے مشابہ ہے جہاں تمام اعمال بادشاہ کے فرمان کے بموجب صادر ہوتے ہیں، لیکن سب کا تعلق خود بادشاہ کی ذات براہ راست نہیں ہوتا، بلکہ بادشاہ کے مقرر کردہ عمال حکومت ادن کو انجام دیتے ہیں، خدا نے اس ربط و نظام کو قرآن میں ان الفاظ سے ادا کیا ہے کہ اذ احی فی کل سماء امماھا یفنی خدا نے آسمانوں کو احکام کی وحی کی۔

علت العلل سے ان فَلَاک کا تعلق یہ ہے کہ،

”وہ علت العلل کے حکم کے تابع ہیں اور ادن کی ہستی کا بحر اس کے کوئی مطلب نہیں کہ علت العلل کی اطاعت و فرمانبرداری کریں، لہذا خود ادن کی ہستی بھی علت العلل سے وابستہ ہے قرآن میں یہ تعلق ان الفاظ سے ادا کیا گیا ہے کُلُّ مَا مِمَّا اَلَا کُلُّهُ مَقَامٌ مَّغْلُوظٌ یعنی دنیا کی ہر چیز ایک متعین مقام و مرتبہ میں ہم سے وابستہ ہے۔“

کوئی معدوم محض بدون کسی موجود بالفعل کے توسط کے حالت وجود میں منتقل نہیں ہو سکتا اور نہ یہ

مکن ہو کہ علل و اسباب کا سلسلہ الی غیر النہایت جاری رہے، بلاشبہ عالم کے اندرونی حصہ میں یہ سلسلہ کسی وقت نہیں رکتا، پانی بادون سے گرتا ہے، بادل بخارات لطیفہ سے بنتے ہیں اور خود پانی انجودن کو پیدا کرتا ہے، علی ہذا درخت و درخت اور آدمی آدمی سے پیدا ہوتا ہے، اور یہ سلسلہ ہمارے دہم و خیال کے کاغذ سے غیر منتہی ہے، لیکن اس سلسلہ کی کوئی علت ہونی چاہیئے، اس پر سب کا اتفاق ہے کہ علت اولیٰ ہر حیثیت سے واحد بسیط ہے، کثرت صرت عالم میں ہے، البتہ اس میں اختلاف ہے کہ اس کثرت کا کیا باعث ہے، انکسائوس کہتا ہے کہ اس کا باعث مادہ ہے، بعضوں کا خیال ہے کہ کثرت آلات اس کا باعث ہے، اور بعضے کہتے ہیں کہ علل متوسطہ اس کا باعث ہیں، انلاطون کا یہی خیال ہے، اسفل سے اعلیٰ کے جانب صغنی ترقی ہوتی جاتی ہے، کثرت و ترکیب کا اثر زائل ہوتا جاتا ہے اور وحدت و بساطت زیادہ نمایان ہوتی جاتی ہے، عالم اسفل میں جو کثرت ہے وہ بیہیونی اور صورت ادراجرام سادیہ اور دیگر علل قریبہ و بعیدہ کی وجہ سے ہے، مگر اجرام علویہ میں صرت اون کے محرکات کی وجہ سے کثرت پیدا ہوتی ہے، اسلئے کیست و کیفیت میں وہ اسفل کی کثرت سے مختلف ہے، لیکن آخر میں یہ کثرت بالکل زائل ہوگئی ہے اور فلک اول کا فاعل ایک ابدی ذات ہے جو غیر متجزی و بسیط، ارسطو کی اصطلاح میں وہی عقل اول ہے اس سے صرت ایک چیز کا صدور ہوا ہے اور وہ فلک اول کی حرکت ہے، ابن رشد کہتا ہے کہ عرب فلاسفہ یعنی ابن سینا اور فارابی کی یہ غلطی ہے کہ وہ علت اولیٰ کو فلک اول کا محرک نہیں سمجھتے بلکہ فلک اول کا محرک اون کے نزدیک اور ہے جو علت اولیٰ کا مفعول ہے، عرب فلاسفہ میں ابن رشد کے سوا تمام فلسفی اس بارے میں ارسطو سے مختلف الرائے ہیں،

اجرام علویہ بیہیونی اور صورت سے مرکب نہیں کیونکہ یہ جسم سفلی کی خاصیت ہے اور اجرام علویہ اجسام سفلیہ سے اشرف ہیں، اجرام علویہ کا بعد غیر متناہی ہے، حرکت انکا فاضلہ لازمہ ہے، یہاں تک کہ اگر کوئی کوکب ان سے ٹکرا جائے تب بھی ان کی حرکت میں فرق نہ آئیگا، اور اگر کبھی ان کی حرکت بند ہو جائے تو دوبارہ اون میں حرکت نہیں پیدا ہو سکتی، کارخانہ حیات ان کی حرکات مستدیرہ کی بدو

مستحضر قائم ہے، اون کی حرکت اگر روک دی جائے تو تمام کارخانہ مہم و برہم ہو جائے،
 آسمان نہ صرف یہ کہ تمام اجسام مظلمہ غیر حیہ سے اشرف ہیں، وہ ایک جاندار مہستی بھی ہیں،
 ان کے ویسے ہی قومی و اعضاء ہیں جیسے انسان کے ہیں، ابن رشدیہ مسئلہ اس طرح ثابت
 کرتا ہے کہ دیکھو آسمانوں اور سیاروں سے کیسے کیسے فائدہ مند افعال انجام پاتے ہیں، ایک آفتاب
 ہی کو لو، اس کے کیسے کیسے عجیب و غریب منافع ہیں، آفتاب ہی کی حرکت سے چارون فصلیں پیدا
 ہوتی ہیں، اس کی حرارت سے تمام جاندار نشوونما پاتے ہیں، وہ جب پھم کی سمت ہوتا ہے تو اتر سمت
 ٹھنڈی ٹھنڈی ہوائیں چلتی ہیں اور بارش ہوتی ہے، اور اس کے برعکس پھم سمت بارش کم ہوتی ہے،
 علیٰ ہذا القیاس، اس کی حرکات قریب و بعیدہ کی وجہ سے طرح طرح کے تغیرات عالم میں ہوتے ہیں
 یہی حال قمر اور دیگر سیاروں کا ہے، اور اس سے بڑھ کر فلک اول کی حرکت ہے جس سے دن اور رات
 پیدا ہوتے ہیں، غرض اجرام علویہ سے ہر ہر جرم کے منافع عجیب و غریب، اون کی حرکتیں متعین
 اور حرکتوں کی سمتیں معلوم، اور خاص خاص اغراض معین ہیں، تو جبکہ ہم ذرا اسے رنگے والے کیڑوں کو
 دیکھتے ہیں جن میں زندگی ہوتی ہے مگر منفعت و غرض کے لحاظ سے اون کی زندگی عبث ہوتی ہے تو ظاہر ہے کہ
 اجرام علویہ کے سے بڑی بڑی منفعت رکھنے والے اور خاص خاص اغراض پورا کرنے والے جسم
 کس طرح مردہ اور بجان ہو سکتے ہیں، اور اگر آسمان ہی بجان ہوں تو دنیا میں کون چیز جاندار ہوگی
 لیکن جاندار می کا یہ مطلب نہیں ہے کہ ہمارے ایسے اون کے اعضاء اور جوارح ہیں بلکہ یہ کہ
 ہماری طرح اون میں بھی ایک غیر مرئی روح ہوتی ہے، یہ روحین علی الترتیب افلاک کی حرکتوں اور
 اون کے افعال کی خالق و فاعل ہیں اور محبت و عشق روحانی کا جذبہ اون کے اعمال کا محرک ہوتا ہے،
 بہتر سے بہتر اور نفع مند سے نفع مند چیز کی پیدائش اون کے عمل کی غرض ہوتی ہے، اون کا نفس ناطقہ
 کبھی نہیں ٹھکتا اور نہ انسان کی طرح اون میں بصارت و سماعت و احساس کی قابلیت ہے، ابن سینا کا

خیال ہو کہ افلاک قوت تخیلہ کے بھی حامل ہیں، مگر ابن رشد کو اس سے انکار ہے، افلاک اپنی ذات کے بھی مدرک ہیں اور عالم میں جو کچھ گزرتا ہے اس کا بھی اون کو علم ہوتا ہے،

عرب فلاسفہ کی اصطلاح میں نفوس فلیکہ ہی ملائکہ ہیں اور وحی و الہام اور روایاتے صاف تہ وغیرہ انہیں نفوس فلیکہ کے جانب سے ہوتے ہیں، مگر ابن رشد ان تمام اختراعات کا انکار کرتا ہے، اس کا خیال ہے کہ فلسفہ کو ان مسائل سے کوئی سروکار نہیں،

اگر غور سے دیکھو تو یہ سارا نظریہ یونانیوں کے علم الاضنام سے کچھ زیادہ با وقعت نہیں، یونان کے علم الاضنام کی طرح اس میں بھی غیر مرئی روحیں تسلیم کی گئی ہیں، البتہ اس کی ترتیب میں خوش سلیقگی کا زیادہ لحاظ کیا گیا ہے، اور یہ خوش سلیقگی بھی محض اس وجہ سے پیدا ہو گئی ہے کہ اس کی ترتیب میں سامی اقوام کے تہہ ہی خیالات کا میل ہو گیا ہے، یہی سبب ہے کہ عرب فلسفہ میں اگر اسطو کے نظریہ کا نقشہ بالکل بدل گیا ہے، تصویر کی بلند پروازی اور مدارج کی ترتیب کے لحاظ سے عربی فلسفہ کا یہ نظریہ اسطو کے نظریہ سے بدرجہا فائق ہے، اسطو کے نظریہ میں تصور نہایت سادہ اور خیالات کی ترتیب نہایت سست اور پست ہے، بخلاف عربی فلسفہ کے کہ اس میں یہ تمام خامیاں رفع کر دی گئی ہیں اور اعلیٰ سے اسفل تک کے تمام مدارج علی تسلسل جڑے ہوئے نظر آتے ہیں، فلسفہ نے عالم کے سربستہ رازوں کو غیر مرئی روحوں اور غیر محسوس مبادی کے ذریعہ سے حل کرنے کا جو طریقہ اختیار کیا ہے اس کا سبب ابن رشد یہ بتلاتا ہے کہ محسوسات کی دنیا میں تعدد و استعدا ساری ہے کہ اون کو ایک کلیہ یا ایک علت کے ماتحت نہیں لایا جاسکتا جب تک محسوسات کی دنیا سے آنکھ بند کر کے غیر محسوسات کی دنیا میں مبادی کی تلاش نہ کی جائے، ورنہ نتیجہ یہ ہوگا کہ قدماء کی طرح انسان ظلمت و نور اور خیر و شر کے جال میں بھنس کر رہ جائیگا اور مملولات کثیرہ کی علتوں کا راز نہ کھل سکیگا، ابن رشد کہتا ہے کہ محسوسات سے محسوسات کی تلاش تو ہر عامی سے عامی بھی کر لیتا ہے، اگر ہم نے حقائق اصلہ کا ادراک نہ کیا تو علم و تعلیم کا ثمرہ کیا نکلا،

اس میں شک نہیں کہ عالم کے مادی کے سرستہ راز کھولنے کے لیے بجائے محسوسات کے غیر محسوسات کو ایک حد تک عالم کی بنا قرار دینا پڑتا ہو، لیکن ایک تمدن انسان کی نظر میں جو حقیقت ان غیر محسوسات کی ہوتی ہو وہ اس سے بالکل مختلف ہوتی ہو جو ایک وحشی کی نگاہ میں ہوتی ہے، ایک وحشی جب کائنات کے مختلف مظاہر پر نگاہ دوڑاتا ہو تو اس کو اون میں جذبہ انتقام رکھنے والی ردحون کا جلوہ نظر آتا ہو، لیکن جب ایک تمدن انھیں مظاہر کی ماہیت و نوعیت پر غور کرتا ہو تو یہ زمین و فتنہ نگاہ کے سامنے سے غائب ہو جاتی ہیں اور وہ بجائے ان غیر محسوس ردحون کے اپنے ذہن میں چند اصول قائم کرتا ہو جن کو وہ تمام حوادث عالم کی توجیہ کے لیے کافی خیال کرتا ہو، مثلاً جب وہ اس بات پر غور کرتا ہو کہ آسمان و زمین کو کوئی چیز اپنی جگہ پر معلق قائم کیے ہوئے ہو تو وہ بجائے اس کے کہ ایک وحشی انسان کی طرح یہ خیال کرتا کہ زمین سطح آب پر ایک گائے کے سینک پر قائم ہے اور آسمان کے اندر ایک غیر مرئی روح حلول کیے ہوئے ہو، اس حادثہ کی توجیہ اس کے ذہن میں یہ آتی ہے کہ آسمان و زمین دونوں ایک قانون قدرت کے ماتحت ہیں جس کا نام قانون جذب و کشش ہے، ابتدائے دور تمدن میں انسان نے ہمیشہ پہلے خیال کی جنبہ داری کی ہو، اور جتنی جتنی انسان کی عقل روشن ہوتی گئی اس بقدر مافوق الفطرت اور مظاہر پرستی کے عقیدوں پر قانون قدرت کی ہمہ گیری اور مابعد الطبیعیاتی اصول و نظریات سے حوادث عالم کی توجیہ کرنے کا خیال زیادہ غالب آتا گیا،

یہی وجہ ہو کہ افلاک و اجرام علویہ اور کائنات ارضی کے بابت جو خیالات ہمارے ذہنوں میں پیدا ہوتے ہیں وہ ان خیالات سے بالکل مختلف ہوتے ہیں جو قدما و ان کے بہت قائم کرتے تھے، زمانہ حال کے سائنس اور قدما کے فلسفہ میں جو بات حد فاصل ہو وہ یہی ہو کہ قدما کے افکار و خیالات پر مافوق الفطرت اور مظاہر پرستی کے عقیدے غالب تھے، بخلاف اس کے آج کل کی سائنس حقیقی مشاہدات اور قانون قدرت کی ہمہ گیری کے خیال پر مبنی ہو، اگلے زمانہ میں حوادث عالم کی توجیہ کے لیے مادیت آمیز

روح کا تخیل محض کافی خیال کیا جاتا تھا، بخلاف اس کے موجودہ دور میں حوادث عالم کی توجیہ چند مابعد الطبیعیاتی اصول کی بنا پر کی جاتی ہے، اگلے زمانہ میں انسان پر تخیل پرستی کا رنگ آنا غالب تھا کہ ہستی اور ذات و شخص لازم و ملزوم خیال کیے جاتے تھے، لیکن اس کے برعکس زمانہ حال کے فلسفہ کو ہستی کا اقرار ہے اور ذات و شخص کا انکار، اگلے زمانہ میں شخص پرستی انسان کے عقائد کا جزو اعظم تھی، لیکن اب قانون قدرت کے مجموعی نظام کے خیال نے شخص پرستی کی جگہ حاصل کر لی ہے، غرض اگلے زمانہ میں حوادث عالم کی توجیہ مافوق الفطرت اور مظاہر پرستی کے عقیدوں سے کی جاتی تھی، لیکن موجودہ دور میں مافوق الفطرت کا خیال دونوں سے بالکل نکل گیا ہے اور بجائے اس کے حوادث عالم قانون قدرت کے ماتحت خیال کیے جاتے ہیں، بے شبہہ اگلے زمانہ کی تخیل پرستی اور موجودہ دور کی قانون پرستی دونوں کی حقیقت گو ایک مابعد الطبیعیاتی غیر محسوس رمز سے زیادہ نہیں اور اس لحاظ سے دونوں عقیدوں کی حالت یکساں ہے کہ دونوں انسان کو محسوسات کی دلفریبیوں سے نکال کر غیر محسوسات کے ظلمت کدہ میں پھینک دیتے ہیں، تاہم ان میں بہت بڑا فرق یہ ہے کہ اول الذکر عقیدے سے انسان کے دل پر جو اثر پڑتا ہے وہ یہ ہوتا ہے کہ انسان حوادث عالم کے محل تزیہ تک کا پتہ نہیں لگا سکتا، کیونکہ حقیقی باتیں انسان کی نگاہ کے سامنے سے گزرتی ہیں وہ غیر محسوس روحوں کا کرشمہ عمل ہوتی ہیں، گویا اس طرح علم کا دروازہ انسان کی عقل پر بند کر دیا جاتا ہے اور انسانی عقل کو اس بات پر مجبور کیا جاتا ہے کہ وہ مضمرات سے محفوظ رہنے اور منافع کی تحصیل کے خیالات دل سے نکال کر ان غیر مرئی روحوں کے قبضہ اقتدار میں اپنے آئین دیدے، غیر مرئی روح کا تخیل خود ایک سرسبستہ راز ہے، پس اگر معمولی حوادث عالم کی توجیہ میں یہ کہا جائے کہ یہ حادثے غیر مرئی روحوں کے کرشمہ عمل ہیں تو ظاہر ہے کہ اب انسان کی عقل کیلئے دریافت طلب کوئی بات رہ جائیگی، بخلاف اس کے جب حوادث عالم کی توجیہ قانون قدرت کے تخیل کی بنا پر کی جاتی ہے، تو انسان کی عقل میں وسعت پیدا ہوتی ہے، اس کے دل میں طرح طرح کے

سوالات پیدا ہوتے ہیں اور وہ برابر تمام حوادثِ عالم کو ایک سلک میں منسلک کرتا چلا جاتا ہے جس کی ہر لڑی ایک دوسرے میں پروئی ہوئی ہے اور اس مجموعہ سے اس کو کائنات کی باہمی نسبتیں اور تعلقات معلوم ہو جاتے ہیں جو علاوہ اس کے مافوق الفطرت کے تخیل میں ناقابل حصول تھے، ان کی بنا پر طلبِ منافع اور دفعِ مضرات میں بھی انسان کو سہولت ہوتی ہے،

(۳)

نفسِ ناطقہ کی ماہیتِ مشائی فلسفہ میں

ابن رشد کا علمِ نفس سمجھنے کے لیے ارسطو کے علمِ نفس سے واقفیت ضروری ہے اور ارسطو کا علمِ نفس بیان کرنے سے قبل قدیم فلاسفہ یونان کا علمِ نفس بالاجمال پیش نظر رکھنا لازمی ہے، قدیم یونانی فلاسفہ میں سے اپیکیورس، لیوکرٹس، انکغورس، امباڈقلس، زناکرٹس، اور افلاطون، نے ماہیتِ روح وغیرہ کے مسائل سے بحث کی ہے، ان میں سے بعض مادہ پرست ہیں مثلاً اپیکیورس اور امباڈقلس، اور بعض روح اور مادہ کو دو جدا جدا نوعین قرار دیتے ہیں مثلاً انکساغورس اور افلاطون،

یونان کے قدیم فلاسفہ کا اس بات پر اتفاق ہے کہ روح کی دو خاصیتیں ہیں جو اس سے کبھی جدا نہیں ہو سکتیں، یعنی تصور و نقل اور از خود بلا مدِ غیر سے حرکت کرتے رہنا، آکیمون کہتا ہے کہ روح دائمی حرکت میں رہتی ہے اور اجرامِ علویہ کے مانند وہ بھی قدیم و ابدی ہے، ہیریکلیٹس کا خیال ہے کہ روح جملہ عناصر سے اشترن و لطیف ہے اور اسی بنا پر اس میں ہر قسم کی تغیر پذیر اشیاء کے جاننے کی قدرت پائی جاتی ہے، ڈیوجینس کی رائے ہے کہ روح کا اصلی عنصر ایک قسم کا ہوائی مادہ ہے جس میں

لطافت اور تمام چیزوں کے علم کی قوت ہے، دیکھنا طیس روح اور ناریت کو مائل قرار دیتا ہے، صرف
 ذوق یہ ہے کہ روح ہمیشہ حرکت میں رہتی ہے سکون کبھی اسپرطاری نہیں ہو سکتا اور دنیا کی اور چیزیں
 اسی کے ذریعہ حرکت میں آتی ہیں، امباؤ فلس کے نزدیک دنیا کے دیگر مرکبات کے مانند روح بھی
 عناصر اربعہ سے مرکب ہے،

نظریات بالا میں روح اور مادہ میں مماثلت ثابت کی گئی ہے، زینا کوٹیس رجور روح کو اعداد
 کے ہمجنس ایک شے قرار دیتا ہے، اور فیثا غورثی فرقہ (جو روح کو اعداد سمجھتے ہیں) کے سوا یونان کے
 تمام قدیم فلاسفہ روح اور مادہ کو الگ الگ نوع نہیں سمجھتے تھے، افلاطون نے زیادہ زور اسی
 بات پر دیا کہ روح و مادہ الگ الگ نوع ہیں، اس کا فلسفہ ایک قسم کا تحلیلی فلسفہ ہے جس میں ترکیب سے
 بساطت کے جانب تنزل کیا جاتا ہے، چنانچہ افلاطون انسان کو عالم اصغر قرار دیکر اس کی تحلیل یون
 کرتا ہے کہ مادی جسم کے علاوہ انسان میں تین قسم کی رو میں پائی جاتی ہیں، ایک روح عقلی ہے جو انسان
 کے دماغ کے اندر پوشیدہ ہے، یہ ہر دم غیر منتظم حرکت میں رہتی ہے، خدا کی نعمت انسان کو بعض خاص
 مصالح کی بنا پر عطا کی گئی ہے، دماغ سے اتر کر قلب کے جوت میں ایک اور فانی روح ہے اس سے انسان
 میں جو امردی اور غصہ کی پرورش ہوتی ہے، اس کو روح حیوانی کہتے ہیں، اس سے اتر کر جسم کے
 اندر دنی حصہ میں ایک اور روح ہے جو روح طبعی کہلاتی ہے بھوک پیاس اور انسانی خواہشوں کا
 تعلق اسی روح سے ہے، یہ دونوں رو میں معمولی حالات میں روح عقلی کے تابع رہتی ہیں لیکن بشری
 زندگی کے اکثر لمحوں میں یہ قدرتی نظام درہم و برہم ہو جاتا ہے، اور جذبات انسانی سے عقل شکست
 کھا جاتی ہے،

ارسطو کو قدیم نظریات کی طرح افلاطون کے اس نظریے سے بھی اختلاف ہے، وہ انکساغورس سے

اس بارے میں متفق ہے کہ روح دنیا کی ساری مادی چیزوں سے الگ ایک جوہر ہے، مادہ کی خصوصیت امتداد ہے مگر روح کا خاصہ فکر و نظر ہے، حرکت دونوں میں پائی جاتی ہے مگر ایک امتداد کی صورت میں نظر آتی ہے اور دوسری فکر و نظر کی صورت میں، اس کے علاوہ روح کو مادہ سے کوئی مماثلت نہیں،

ارسطو کا بڑا اعتراض قدیم فلاسفہ پر یہ ہے کہ روح کی ایسی ماہیت بتلانا چاہیے جو روح انسانی روح نباتی، روح حیوانی، اور روح ملکی سب پر صادق آئے لیکن قدیم فلاسفہ (جنہیں فلاطون بھی شامل ہے) روح کی ایسی ماہیت بتلانے سے قاصر ہیں،

مادہ اور صورت کی جو اصولی تفریق ارسطو نے کی ہے اسی سے ارسطو نے ماہیت روح کا عقدہ بھی حل کیا ہے، یعنی مادہ اور صورت کا یہ مابعد الطبیعیاتی فرق حیاتیات میں آکر روح و مادہ کی صورت میں نمایاں ہوتا ہے، مادہ انفعال محض کا نام ہے مگر روح فعل محض یعنی صورت ہے، مادہ اور صورت یعنی مادہ اور روح باہم متلازم اور ایک دوسرے کے تکمیلی اجزاء ہیں اور ان دونوں کا مجموعہ جسم طبعی کہلاتا ہے، مادہ کی نیستی آمیز تاریکی کو روح اُجاگر کر دیتی ہے، لیکن دوسری حیثیت سے روح بھی مادہ کی محتاج رہتی ہے، یعنی اس سے انہیں قوتوں کا ظہور ہو سکتا ہے جن کی استعداد مادہ میں پہلے سے موجود ہے،

روح کی متعدد قسمیں ہیں، ایک روح نباتی جو پھلون پھولوں اور درختوں میں پائی جاتی ہے، اس سے صرف بالیدگی نشوونما اور تناسل کا ظہور ہوتا ہے، دوسری روح حیوانی جو تمام جانداروں میں پائی جاتی ہے، یہ روح نباتات کی قوتوں کے علاوہ ایک اور قوت کی بھی مالک ہوتی ہے، یعنی جس وادار کی قوت اس سے ظہور میں آتی ہے، اس سے اوپر انسانی روح کا درجہ ہے جو اسبق قوتوں کے علاوہ عقل اور فکر و نظر پر بھی مشتمل ہے، روح کا یہ سب سے اعلیٰ درجہ ہے، روح کی یہ ترتیب کچھ اس طرح پروجہ ہوئی ہے کہ بالائی منازل کا اس وقت تک ظہور نہیں ہو سکتا تا وقتیکہ زیرین منازل طے نہ کرے۔ کتاب الحیاء ارسطو فصل سوم،

نہ کر لے جائیں، یہی سبب ہے کہ انسان اپنی خاص قوتوں کے علاوہ ان تمام قوتوں کا بھی مالک ہے جو حیوان
 میں پائی جاتی ہیں، علیٰ ہذا القیاس حیوانات اپنی خاص قوتوں کے علاوہ نباتات کی قوتوں کی بھی ملکیت
 رکھتے ہیں، لیکن یہ واضح رہنا چاہیے کہ ان تمام روحوں کا ظہور صرف افراد میں ہوتا ہے، اور افراد ہی کے ساتھ
 ان کا فائزہ بھی ہو جاتا ہے، کیونکہ روح کا وجود مادہ سے الگ نہیں ہو سکتا، یہاں تک کہ ارسطو طبیعتی رنگین
 روح و مادہ کی ماہیت بتلا کر نفسیات کے دائرہ میں آگے قدم بڑھاتا ہے، ارسطو کے فلسفہ کا یہ حصہ اب تک
 ناقابلِ فہم اور لاخیل ہے، کچھ اس وجہ سے کہ خود موضوع ہی مطلق اور عسیر الفہم تھا اور کچھ اس وجہ سے کہ
 اس حصہ میں ارسطو کے بیانات اس قدر باہم متناقض ہیں کہ مفسرین بھی ان کو نہ حل کر سکے اور اسی بنا پر
 اتباع ارسطو میں متعدد فرقوں کی بنیاد پڑ گئی جو نفسیات میں حد درجہ مختلف الارہین،

اگلے یونانی فلاسفہ مثلاً دیمقراطیس اور انکساغورس وغیرہ نفس ناطقہ اور روح کو ایک ہی
 سمجھتے تھے، افلاطون نے پہلے پہل نفس ناطقہ اور روح میں تفریق ثابت کی اور ہر ایک کے حدود اور
 مستقر متعین کیے، مثلاً نفس یا روح عقلی کا مستقر دماغ، روح حیوانی کا مستقر قلب اور روح نباتی کا مستقر
 انسان کے جسم کا زیرین حصہ، ارسطو اس تفریق میں تو اپنے استاد سے متفق ہے، مگر نفس ناطقہ یا روح عقلی
 کے مستقر کو بے معنی سمجھتا ہے، دماغ اس کے نزدیک محض ایک بار و طب غیر خناس عضو ہے جس سے نفس
 ناطقہ کا کوئی تعلق نہیں، اس کے نزدیک نفس ناطقہ اور دیگر روحوں میں فرق یہی ہے کہ نفس ناطقہ اپنے
 وجود و فعل میں جسم یا جسم کے کسی حصہ کا محتاج ہے اور نہ جسم اور جسمانی قوتوں پر اس کے فعل و عمل کا
 انحصار ہے،

نفس ناطقہ کا اصلی مستقر اجرام علویہ میں ہے جو تمام زیرین اشیاء سے اثرات دہر تر اور تمام
 چیزوں کے مد رک ہیں، گویا عالم زیرین میں نفس ناطقہ چند اغراض پوری کرنے کے لیے بھیجا جاتا ہے،
 ورنہ اس عالم کے شخصیات سے اس کو علاقہ نہیں، نفس ناطقہ کا وظیفہ عمل محض کلیات و صورتوں کا اور کم

کرتا ہے انسان کو نفس ناطقہ محض ہی غرض پوری کرنے کے لیے عطا کیا گیا ہے، یعنی اس لیے کہ انسان
 حیات کی دنیا سے نکل کر معقولات کے ادراک کی قابلیت اپنے میں پیدا کرے، لیکن معقولات کا صحیح
 تصور صرف اجرام علویہ کے عقول کو ہوتا ہے جو مدبر عالم ہیں، اس بنا پر انسان کے نفس ناطقہ کی حیثیت
 محض آگینہ کی سی رہتی ہے کہ اس کے ذریعہ وہ اجرام علویہ کے اندر کی صورتیں اور نقوش دیکھ سکتا ہے،
 اجرام علویہ میں جزئیات کی صورتیں نہیں آتیں وہ صرف کلیات کا ادراک کرتے ہیں، اسی
 بنا پر نفس ناطقہ کو بھی صرف کلیات کا تصور ہوتا ہے، جزئیات کے تصور کے لیے ہم میں ایک اور قوت
 موجود ہے جس کو نفس حسی کہتے ہیں، نفس حسی بھی ایک ادنیٰ قسم کا نفس ناطقہ ہے، یہ سن شعور کے قوت
 انسان میں اپنا فعل کرتا رہتا ہے، یعنی جو چیزیں انسان کے حیطہ شعور میں آتی ہیں، ان کے نقوش
 ذہن میں کندہ ہوتے رہتے ہیں، لیکن نفس ناطقہ کے فعل کا ظہور عمر گزرنے پر ہوتا ہے، نفس ناطقہ اور
 نفس حسی میں ایک موازنہ تو یہ ہے کہ نفس حسی سے جزئیات کا تصور ہوتا ہے، اور نفس ناطقہ سے
 کلیات کا، یعنی آگ کو چھو کر اس کی گرمی محسوس کرنا نفس حسی کا فعل ہے، اور نفس حرارت کا ادراک
 تشخصات و جزئیات کو حذف کر کے یہ نفس ناطقہ کا فعل ہے، ایک بڑا فرق یہ ہے کہ حس کی قوت
 خاص خاص اعضاء میں ودیعت رکھی گئی ہے، ہر ایک کی استعداد معین ہے اور بغیر بیرونی مہیات
 کی موجودگی کے ان قوتوں کا ظہور نہیں ہو سکتا، مزید برآں ان کے فعل کے لیے حاسہ اور
 محسوس کے درمیان خاص قسم کی زمانی مکانی اور کمی کیفی شرائط کا پایا جانا بھی ضروری ہے، مثلاً بہت
 تیز آواز اور بہت شورخ رنگ کا حس نہیں ہوتا، بخلاف اس کے نفس ناطقہ نہ تو کسی عضو یا جسم کے
 کسی حصہ میں حلول کئے ہوئے ہے، نہ کہیں جسم کے اندر اس کا مستقر ہے، نہ اس کو بیرونی مہیات کی پابندی
 اور نہ اس کے فعل کے لیے زمانی یا مکانی یا کمی کیفی شرائط کی بندشیں ہیں، وہ مادی اشیاء سے ہر طرح
 بے نیاز ہے اور یہی سبب ہے کہ اس کا فعل محدود و غیر متعین ہے،

اس فرق سے یہ بات باسانی سمجھ میں آ سکتی ہے کہ نفس ناطقہ اور جسم میں بھی بہت بڑا فرق ہے۔ روح جسم کی قوتوں کو نہان کر نیوالی ایک قوت ہے، اس بنا پر کہ روح جسم الگ الگ چیزیں ہیں، تاہم جسم کے ساتھ روح کا فنا ہو جانا لازمی ہے، کیونکہ جب جسم نہ رہا تو اس کی استعدادیں نہان کیسے ہوں گی، لیکن نفس ناطقہ کی حالت روح سے جداگانہ ہے، وہ جس طرح اپنے فعل کی ابتدا میں جسم کا محتاج نہیں ہے اسی طرح جسم کے فنا ہو جانے سے بھی اس میں کوئی تغیر نہیں ہوتا، یہ بات ارسطو کے نزدیک مسلم و ثابت شدہ ہے کہ روح حسی کی طرح نفس ناطقہ کا فعل محدود و متعین نہیں ہے نیز جہانی نظام سے بے نیاز ہونے کے سبب اس میں از ازل تا ابد باقی رہنے کی صلاحیت ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ حقیقت میں نفس ناطقہ اس عالم کا زائیدہ ہی نہیں ہے، وہ عالم علوی کا مخلوق ہے، لیکن مادہ اور نفس میں تلازم ہے یعنی دونوں الگ ہو کر نہیں پائے جاسکتے، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ روح کی طرح جسم کے ساتھ نفس ناطقہ بھی فنا ہو جاتا ہے، حالانکہ ارسطو نفس کو غیر فانی سمجھتا ہے، اس عقدہ کو ارسطو اس طرح حل کرتا ہے کہ ابدیت و جزئیت میں منافات ہے، یہ صحیح ہے کہ سقراط و بقراط کے جزئی نفس ناطقہ فانی ہیں، مگر اس سے یہ کب لازم آتا ہے کہ نوع انسان کا نفس ناطقہ بھی فانی ہے، اجرام علویہ تناسل نوعی کے ذریعہ ہر دم نفس ناطقہ کی تولید میں مشغول رہتے ہیں،

یہاں سے ارسطو کے علم النفس کی ایک حرکتہ الّا راجحت کی بنیاد پڑتی ہے، یعنی یہ کہ وہ نفس ناطقہ کلی میں فعلی و انفعالی کی تفریق کرنا چاہتا ہے، فعلی سے مراد وہ نفس ہے جو چیزوں کو معلوم و مدرک ہونے کے قابل بناتا ہے، یہ اجرام علویہ کا نفس ناطقہ ہے جس کی حصہ دار نوع انسان بھی ہے، انفعالی سے مراد وہ نفس ہے جو مدرکات سے اثر پذیر ہو کر ادن کے نقوش ذہن میں حاصل کرتا ہے، یہ افراد انسانی کا

سہ یہ واضح رہے کہ عربی نفس یونانی لفظ (Noesis) ناؤز کا معرب ہے اور عربی لفظ ناطقہ لفظ سے مشتق نہیں بلکہ یونانی لفظ (Noetic) نوٹیک کا معرب ہے جس کے معنی نقل و ادراک کرنے والی قوت کے ہیں،

نفس ہے، پہلے نفس کی خاصیت فعل و تاثیر اور دوسرے کی اثر پذیری و تاثیر ہے، افراد انسانی میں یہ دونوں عنصر موجود رہتے ہیں اور نفس انفعالی کا ظہور نفس فعلی کے بعد ہوتا ہے لیکن اپنی نفس حقیقت کے اعتبار سے نوع انسانی میں دونوں معاصر ہیں، نفس فعلی نفس انفعالی سے برتر و اشرف ہے، کیونکہ نفس فعلی خالص عقلی قوت ہے اور نفس انفعالی میں اثر پذیری کی وجہ سے جسم کا بھی میل ہے، فعلی بیرونی اثرات سے متاثر نہیں ہوتا اور انفعالی متاثر ہوتا ہے، فعلی قدیم ہے اور جسم کے فنا ہونے کے بعد اس سے جدا ہو جاتا ہے اور انفعالی حادث ہے اور جسم کے ساتھ فنا ہو جاتا ہے، اور گو افراد انسانی ان دونوں نفس کے حصہ دار ہیں تاہم فعلی کا ظہور عمر گزرنے پر ہوتا ہے جب انفعالی کا عمل مکمل ہو چکا ہے اور حافظہ و دہم کے ذریعہ جن کا تعلق نفس انفعالی سے ہے انسان کے دماغ میں مغایہم و معلومات کا ذخیرہ فراہم ہو لیتا ہے،

ارسطو کی فعلی و انفعالی کی یہ تفریق جن میں سے فعلی افراد انسانی سے جدا بھی ہے اور ادن کے اندر بھی ہے، یہ ایک ایسا معممہ ہے جو زمانہ حال کے دماغوں کے لئے ناقابل فہم ہے، انسان ہر وقت مدرک نہیں ہوتا، بلکہ ایک زمانہ ایسا بھی گذرتا ہے جب اس میں محض ادراک کی استعداد ہی استعداد ہوتی ہے اس وقت پر اگر ارسطو کی مراد نفس انفعالی سے استعداد کی یہ حالت ہے تو جب ادراک کا ظہور ہوگا تو اس حالت کو نفس فعلی کہنا چاہیئے، حالانکہ ارسطو نے نفس فعلی کو قدیم اور جسم سے الگ مان کر اس کی ماہیت کو ایک معممہ بنا دیا ہے،

علاوہ برین ارسطو کے بیانات خود منقول اور باہم متناقض ہیں، ارسطو بار بار اس بات کی تکرار کرتا ہے کہ عقل و معقول متحد الماہیتہ ہیں، عقل کے فعل کا ظہور اس وقت ہوتا ہے جب وہ معقول سے متحد ہو جاتی ہے، نیز عقل انسان سے جدا رہتی ہے، با اینہم نا لوطیقا انانیہ میں اس کی یہ تحریر بھی موجود ہے کہ یہ پوری تفصیل ارسطو کی کتاب الخیوة (The Anima) کے متعدد فصول اور مقال فی الروح کے غیر باب ماخوذ ہے

کہ عقل کے فعل کا حاصل بحر اس کے کچھ نہیں ہے کہ جو اس کے ذریعہ جو معلومات فراہم ہوئے ہیں ادن سے کلیات اخذ کرنا اور کلیات کا استقصاء کر کے ادن پر ایک حکم کلی عائد کرنا جہاں الفاظ دیگر تجنیس و تنویر اور استقرار، لیکن ان دونوں بیانات کو دیکھو کس قدر مغلق اور متناقض ہیں، استقرار کرنے والی عقل جسم کے فنا کے ساتھ فنا ہو جاتی ہے، اس کو معقول سے اتحاد کب ہوتا ہے، وہ انسان سے جدا کس وقت ہوتی ہے اور اگر ان صفات سے متصف کوئی اور عقل ہے تو وہ عقائد مغرب کے مانند لاپتہ ہے،

عقل فعلی و انفعالی کی تفریق کا جو حاصل ہمارے دماغ میں آسکتا ہے وہ یہ ہے کہ علم و ادراک کے وقت دو حرکتیں دماغ کے اندر پیدا ہوتی ہیں،

(۱) نفس اعصاب حسی کے ذریعہ کسی بیرونی شے سے اثر پذیر ہوتا ہے،

(۲) اس کے بعد نفس کی خود ایک جمعی حرکت ہوتی ہے یعنی وہ اس اثر کو ادراک کی صورت

میں منتقل کر لیتا ہے، یہ دونوں فعل ساتھ ساتھ وقوع پذیر ہوتے ہیں اور گویا اس صورت میں نفس انفعالی یعنی عمل حس مادہ سے ماثل ہوتا ہے اور نفس فعلی یعنی عمل ادراک صورت سے، اگر ارسطو کے نظریہ کی تشریح کی جائے تو گو فلسفیانہ حیثیت سے یہ تشریح بجا تو نہ ہوگی مگر ارسطو کے کلام کی صریحی تحریف ہو جائے گی، کیونکہ ارسطو کی تصریحات علی الاعلان اس قسم کی تشریحات کی متحمل نہیں ہیں، بہر حال ارسطو کے کلام عقل یا نفس ناطقہ کی ماہیت کے بابت حسب ذیل نتائج اخذ ہوتے ہیں،

(۱) نفس فعلی و انفعالی کی تفریق،

(۲) نفس فعلی کی قدامت اور نفس انفعالی کا حدوث و فنا پذیری،

(۳) نفس ناطقہ فعلی کا افراد انسانی سے جدا ہونا، یہ تین نتائج ارسطو کے کلام میں تبصریح موجود

ہیں لیکن ارسطو کو ان تین باتوں پر عینا اصرار ہے اسی قدر یہ تینوں باتیں ہمارے لیے ناقابل فہم ہیں، ارسطو کے کلام کے متناقض ہونے کے باعث مفسرین میں سخت اختلاف ہو گیا ہے، بعضوں نے

محض عقل انفعالی کی اصلیت، مگر عقل فعلی کا مطلق انکار کر دیا اور بعض دونوں کو مانتے ہیں، نیز سلسلے
 ارشاد گزینس اور اسٹراٹن عقل فعلی کا انکار کرتے ہیں، ان کے نزدیک عقل انفعالی نظام جسمانی کے
 ساتھ نشوونما پاتی ہے اور اوسے کے ساتھ فنا ہو جاتی ہے، اس کے علاوہ کسی ایسی عقل کا وجود نہیں
 جو غیر محدود، ناقابل فنا، غیر متجزی اور انسان سے الگ ہو، مثلاً فرقہ کے مفسرین میں صرف چار
 شخص ہیں جو ارسطو کے نظریہ پر ایمان رکھتے ہیں، یعنی اسکندر فردوسی، تاسطیوس، سمپلشس
 اور فیلیپون،

اسکندر فردوسی نے عقل انفعالی کی اصطلاح بدل دی ہے، اس کو وہ عقل مادی یا عقل
 بالماوہ سے تعبیر کرتا ہے، یہ عقل محض استعداد و تعقل کا نام ہے، یہ حالت انسان پر جب طاری ہوتی ہے تو
 اس وقت انسان کے ذہن میں کسی ادراک کی نقش و صورت کا وجود نہیں ہوتا، عقل فعلی انسان کے
 اندر نہیں پائی جاتی، بلکہ وہ خدا یا علت العلل کا دوسرا نام ہے، ادراک کرتے وقت علت العلل ہمارے
 قواسم ادراکی کو علم و ادراک کا وسیلہ بنا دیتا ہے، اور اس طرح ادراک کا فعل محض ایزدی مدد و خلقت
 کی بدولت ہمیشہ انجام پاتا ہے، اگر خدا داخل نہ کرے تو ہم کسی چیز کے عالم و مدد رک نہیں ہو سکتے،
 تاسطیوس اسکندر فردوسی سے اس بات میں متفق ہے کہ عقل مفارق انسان سے بالکل ایک
 الگ ہستی ہے، لیکن تاسطیوس پہلا شخص ہے جس نے پہلے پہل مشائی فلسفہ میں یہ سوال پیدا کیا کہ افراد
 انسانی میں ایک عقل پائی جاتی ہے یا متعدد عقلیں ہیں، ارسطو نے بے شبہ یہ ثابت کر دیا تھا کہ عقل فعلی
 دینے والے عقل جو افراد کی نہیں بلکہ نوع کی ملکیت ہی قدیم اور ناقابل فنا ہے، وہ افراد سے خارج بھی ہے
 اور ان میں داخل بھی ہے ایک قدم بڑا کر یہ ثابت ہو سکتا تھا کہ افراد انسانی میں متعدد عقلیں نہیں
 بلکہ ایک ہی عقل ہے یعنی وہی عقل نوعی یا عقل فعلی، کیونکہ افراد اپنی نوع کی تمام خصوصیتوں کے برابر
 کے حصہ دار ہوتے ہیں، اس بنا پر تمام افراد کی عقل بھی ایک ہی ہوگی، لیکن ارسطو نے اس موقع پر

خاموشی اختیار کی، تاسطیوس کے اس جدید اضافے کے لئے راہ صاف تھی، اس بنا پر قدحہ تاسطیوس نے
یہ نتیجہ اخذ کیا کہ عقل اپنے منبع و مبداء کے اعتبار سے ایک ہی یعنی ذات خداوندی میں جو افراد کی عقلوں کا
خالق اور جو عقل واحد بسیط محض ہے، لیکن افراد انسانی میں عقلیں متعدد ہیں گویا اس وحدت و کثرت کی مثال
آفتاب کی سی ہے جو ذات واحد ہونے کے باوجود ہزاروں لاکھوں کروڑوں سے دنیا کو منور کرتا ہے، عقل انفعالی
ناقص و غیر مکمل ہے اس لئے وہ کمال کا درجہ حاصل کرنا چاہتی ہے، یعنی عقل فعلی سے اتصال حاصل کرنا اس کا
اصلی کمال ہے، گویا اس لحاظ سے اسکندر فردوسی اور تاسطیوس دونوں کو ارسطو سے اس بارے میں اختلاف ہے
کہ عقل فعلی کا وجود انسان کے اندر ہے بلکہ اس کے برعکس دونوں اس بات کے قائل ہیں کہ عقل فعلی انسان سے
ایک جدا گانہ ہستی ہے جس کو تاسطیوس عقل مفارق کہتا ہے اور وہی اسکندر کی اصطلاح میں علت العلل ہے،
پیمائیس ارسطو کے نظریہ میں کوئی ترمیم یا اضافہ نہیں کرتا، اس کا سارا زور محض اس سلسلہ پر صرف
ہوا ہے کہ عقل انفعالی فاسد پذیر ہے اور جب وہ حالت فعل میں آتی ہے تو معقول سے متحد ہو جاتی ہے، یہ دونوں
باتیں ارسطو کے کلام میں خود موجود ہیں، فیلوپون کے کلام میں کوئی خاص بات نہیں ہے، وہ ارسطو سے
لفظ بلفظ متفق ہے، اوس کے نزدیک عقل ناقابل تقسیم، بسیط، قدیم، غیر فنا پذیر، اور غیر مادی جو ہر ہے،
ارسطو کی بعض مشتبہ کتابوں میں ایسے خیالات بھی مندرج ہیں جن کو مشائی فلسفہ سے ادنی علاقہ
بھی نہیں، مثلاً یہ کہ عقل فعلی کا عمل محض یہ ہے کہ محسوسات کو ادیت کی آمیزش سے پاک کرنا اور اون معقول
و مدرک بننے کی صلاحیت پیدا کرنا، یا مثلاً یہ کہ خدا نے لفظ کن سے عالم کو پیدا کیا، خدا کی پہلی مخلوق عقل اول
عقل اول نے نفس انسانی کو بنایا، یعنی جسم میں روح پھنادی اور اسی طرح درجہ بدرجہ خدا کے نور سے
تمام عالم کی پیدائش ہوئی، مشائی فلسفہ کے جانب ان خیالات کی نسبت قطعاً غلط ہے، اس قسم کے
خیالات یقیناً اسکندریہ کے بعد کے فلاسفہ کے زائیدہ ہیں جن کے فلسفہ میں یہودیت اور عیسائیت اور
افلاطونی فلسفہ کے اقائیم شمشہ کا میل ہو گیا تھا، یہ ممکن ہے کہ فورفورس نے جو عیسائی خاندان میں پیدا

ہوا تھا، ارسطو کی تصنیفات کی شرح میں ان خیالات کا اضافہ کر دیا ہو جو ان دنوں اسکندریہ میں عام طور پر
مشہر تھے، فور فور یوس کا اشرافی فلسفہ سے تعلق تھا، یعنی اُس فلسفہ سے جو افلاطونی اقا نیم ثلثہ کی بنیاد پر
یہودیت اور عیسائیت سے غلط کر کے ایجاد کیا گیا تھا، اور اوس نے اسی طرز پر ارسطو کے کلام کی شرح کی ہے،
فور فور یوس کی یہ شرحیں جب مسلمانوں میں رائج ہوئیں تو وہ فور فور یوس کے انداز کو ارسطو کا کلام سمجھنے
لگے، بائیمہ مستند مفسرین مثلاً ابن رشد وغیرہ فور فور یوس کو ناقابل اعتبار سمجھتے تھے اور اسی بنا پر ابن شد کی
تفسیر ارسطو کے حقیقی خیالات سے قریب تر ہوتی ہے،

(۴)

ابن رشد کا علم النفس

عرب فلاسفہ نے ارسطو کے فلسفہ کے ساتھ وہی سلوک کیا جو ان سے پیشتر یونانی مفسرین کر چکے
تھے، یعنی چونکہ ارسطو کا فلسفہ ناصانہ اور مغلق تھا اور ایک مسئلہ پر متعدد پہلوؤں سے اس طور سے بحث
کرتا تھا کہ ہر پہلو سے مناقصہ و متباہن نتائج اخذ ہوتے تھے اس بنا پر مفسرین یونانی بالعموم ان مختلف
بیانات میں تطبیق دینے کی کوشش کرتے تھے اور جب تطبیق ناممکن ہو جاتی تھی تو ایک نتیجہ مان کر
دوسرے کا انکار کر دیتے تھے، عرب فلاسفہ بھی بالعموم یہی کرتے ہیں، یعنی بعض مسائل کا انکار کرتے اور
بعض مسائل کی تسلیم کر لیتے ہیں اور اس طرح ارسطو کے فلسفہ میں تحریف ہوتی چلی جاتی ہے،

اس کے علاوہ عربوں نے مزید اضافہ کیا کہ ارسطو کے فلسفہ میں خال خال بے ربطی اور پراگندگی
یا ترتیب کی پستی جو رنگہٹی ہے اس کو انھوں نے نئے مقدمات کا اضافہ کر کے مور کر دیا، مثلاً نظریہ افلاک
کی بحث میں گزر چکا ہے کہ اس کے نئے مقدمات یکسر عربوں کی ایجاد ہیں، ارسطو کے فلسفہ میں انکا مطلق

ذکر نہیں، یا اگر ارسطو کسی مسئلہ میں خاموش رہ گیا ہو تو عربوں نے ان مسائل کی تکمیل کر دی ہے،
 غرض عربی فلسفہ کے علم النفس میں اس قسم کی ایجادات و اختراعات نہایت روشن و جلی نظر آتی
 ہیں، ارسطو نے صرف تین باتوں سے بحث کی تھی (۱) نفس فعلی و انفعالی کی تفریق (۲) نفس فعلی کی قدمت
 اور نفس انفعالی کی فنا پذیری (۳) نفس فعلی کا افراد انسانی سے جدا ہونا، لیکن عربوں نے ان کے
 علاوہ اور مسائل بھی ایجاد کیے، مثلاً وحدت عقل کا مسئلہ، یا عقل کے پانچ اقسام جن کا ذکر ارسطو کے
 کلام میں کہیں نہیں ہے،

عربوں کے علم النفس کے مہمات زیادہ تر ابن رشد کی اختراع و ایجاد کے رہیں منت ہیں، ابن رشد نے
 جن مسائل پر خصوصیت سے بحث کی ہے وہ تین ہیں، (۱) وحدت عقل کا مسئلہ یعنی یہ تمام انسانوں میں
 ایک ہی عقل پائی جاتی ہے، (۲) عقل منفعل عقل مفارق (یعنی عقول افلاک و عقل فعال) سے اتصال حاصل
 کر سکتی ہے یا نہیں اور کیونکر؟ (۳) انسان معقولات مفارقة کا علم حاصل کر سکتا ہے یا نہیں؟

(۱)

وحدت عقل کا مسئلہ

قبل اس کے کہ ہم وحدت عقل کے مسئلہ پر ابن رشد کے خیالات نقل کریں یہ بتادینا ضروری ہے
 کہ ابن رشد نے عقل انسانی کے کیا مدارج رکھے ہیں، اس سے یہ بات بالاطال معلوم ہو سکیگی کہ ابن رشد
 کس عقل کی وحدت کا قائل ہے،

ارسطو نے عقل کی صرف دو تفریقیں کی تھیں، یعنی عقل فعلی و انفعالی، لیکن ابن رشد نے عقل کے
 مسئلہ پر جن جن پہلوؤں سے بحث کی ہے ان سے عقل کی پانچ قسمیں اخذ ہوتی ہیں، (۱) عقل ہیولانی یا عقل
 بالمواد (۲) عقل مستفاد (۳) عقل مدرک (۴) عقل انفعالی (۵) عقل بالفعل، ان کی ماہیتوں کی بابت
 مفسرین یونان سے اس کو سخت اختلاف ہے، مثلاً عقل ہیولانی اسکندر کے نزدیک بعینہ عقل انفعالی ہے

اور دوسرے عرب فلاسفہ بھی دونوں میں فرق نہیں کرتے، یعنی استعداد ادراک کا نام وہ عقل ہیولانی یا عقل انفعالی رکھتے ہیں، مگر ابن رشد کی تصریح نہایت مغفلت ہے، کہیں وہ اسکندر اور عرب فلاسفہ کے خلاف عقل ہیولانی کو عقل فعلی کے معنوں میں لیتا ہے اور اسی کے مانند عقل ہیولانی کو بھی ازلی اور غیر مخلوق مانتا ہے، اور کہیں وہ نہایت صراحت سے ساتھ کہتا ہے کہ ادراک کی فعلیت کے بیشتر اکی استعداد کا وجود ہوتا ہے جو اپنی حقیقت کے اعتبار سے تمام انسانوں میں یکساں مشترک اور شخصیات و عوارض کی بنا پر متعدد ہے، لیکن اسی استعداد ہی کا نام تو اسکندر نے عقل ہیولانی رکھا ہے، اسی طرح عقل مستفاد اور عقل مدرک کی ماہیتوں میں اس کو تا مسطیوس سے اختلاف ہے، تا مسطیوس دونوں کو ایک سمجھتا ہے، اور اس کی وجہ وہ یہ بیان کرتا ہے کہ کوئی ذی ادراک جو ہر غیر ذی ادراک شے کا خلق نہیں ہو سکتا، یعنی عقل کو عقل ہی پیدا کر سکتی ہے، مادہ اس کا خالق نہیں ہو سکتا، اس بنا پر ذی ادراک اشیاء صرف عقل فعال کی مخلوق ہو سکتی ہیں، لیکن ادراک کی قوت افراد میں اون کی استعداد کے موافق پیدا ہوتی ہے، یعنی جس نسبت سے کسب ادراک کی و مشق کرینگے اسی نسبت سے اون کے ادراک میں ترقی ہوگی، تو اب اس کے بعد عقل مدرک اور عقل مستفاد میں کوئی فرق باقی نہیں رہتا، یعنی عقل مدرک وہی ہے جو کسب و استفادہ سے حاصل ہوتی ہے،

ابن رشد نے اس موقع پر عجیب خلط بحث کر دیا ہے، یعنی ایک طرف تو اس نے دونوں میں فرق کیا ہے دوسری جانب عقل مستفاد میں بھی دو حیثیتیں پیدا کی ہیں، ایک حیثیت سے وہ خدا کا فعل ہے اور اس بنا پر ازلی اور غیر فنا پذیر ہے اور دوسری حیثیت سے وہ انسان کے کسب کا نتیجہ ہے اور اس بنا پر وہ مخلوق و فانی ہے ظاہر ہے کہ تا مسطیوس کا بیان اس خلط بحث سے بالکل پاک ہے،

ابن رشد کو اسکندر سے ایک اور مسئلہ میں سخت اختلاف ہے، اسکندر نے انسان کے اندر عقل فعلی کے وجود کا انکار کر دیا ہے، یعنی وہ صرف اس بات کا قائل ہے (جیسا اوپر گزر چکا ہے) کہ انسان میں

محض عقل کی صلاحیت ہے، باقی اس کی فعلیت خدا کے جانب سے حاصل ہوتی ہے اور اس بنا پر خدا ہی عقل فعلی ہے، ابن رشد کہتا ہے کہ یہ صحیح ہے کہ عقل چونکہ متعدد و مختلف صور و اشکال قبول کرنے والی قوت ہے، اسلئے اس کو نفس ذات کے مرتبہ میں ہر ایک شکل و صورت سے معرا ہونا چاہیے، یعنی عقل اپنے نفس ذات کے مرتبہ میں محض استعداد ادراک کا نام ہے، لیکن اس کے کوئی معنی نہیں کہ محض استعداد کا وجود تسلیم کر کے انسان سے عقل فعلی کا انکار کر دیا جائے، انسان میں عقل فعلی کا وجود ماننے سے یہ لازم نہیں آتا کہ عقل اپنے نفس ذات کے مرتبہ میں کسی خاص شکل و صورت سے متشکل ہو گئی، فعلیت محض اظہار استعداد کا نام ہے کسی خاص شکل و صورت سے متشکل ہو جائے گا نام نہیں ہے، اس بنا پر اس کی کوئی وجہ نہیں معلوم ہوتی کہ ذہنی امکان و استعداد کا وجود تسلیم کیا جائے اور خارجی فعلیت و ظہور کا انکار کر دیا جائے، تو اب اس صورت میں علم و ادراک کی حقیقت یہ ٹھہری کہ محض استعداد ادراک کا نام علم نہیں، بلکہ ادراک کی کیفیت نام ذہنی یا انفعالی اور خارجی یا فعلی عقلوں کی باہمی تاثیر و تاثر کا، یعنی جب تک قوت و فعلیت دونوں یکجا نہ ہوں گی اس وقت تک ادراک کا وجود نہیں ہو سکتا، ہاں بے شبہ عقل انفعالی میں کثرت و تعدد ہے اور وہ جسم انسانی کے مانند فنا پذیر ہے اور عقل فعلی اپنے منبع و مبداء کے لحاظ سے انسان سے الگ و غیر فنا پذیر ہے، اب رہا یہ سوال کہ جب عقلی فعلی اپنے منبع و مبداء کے لحاظ سے انسان سے بالکل الگ ہے تو پھر انسان میں دونوں عقلوں کی یکجائی کس طرح ہوگی؟ اس کا جواب ابن رشد یہ دیتا ہے کہ دونوں کی یکجائی کا نہ تو یہ مطلب ہے کہ عقل فعلی جو تعدد کی تحمل نہیں اس میں افراد کے تعدد سے تعدد پیدا ہو جائے، اور نہ اس کا یہ مطلب ہے کہ افراد جو سر تا پا تعدد ہیں ان کا تعدد فنا ہو جائے اور وہ عقل فعلی کی وحدت میں ضم ہو جائیں بلکہ اس کی صورت یہ ہے کہ عقل فعلی کے حصوں میں جو خود بھی قدیم و ازلی ہیں انسانیت کی تقسیم ہو گئی ہے، یعنی دوسری لفظوں میں عقل فعلی و انفعالی کی یکجائی کے صرف یہ معنی ہوئے کہ انسان کے دماغ کی ساخت جس طرح کیساں کا بلینوں کی منظر بنائی گئی ہے اس کی بنا پر نوع انسان میں عقل فعلی کے حصوں کی آمیزش ہوتی رہتی ہے،

یہ حصے بجائے خود غیر فنا پذیر اور مستقل الوجود ہیں، ان کی ہستی افراد انسانی کے ساتھ قائم نہیں، بلکہ اس حالت میں بھی جبکہ بغرض محال کسی فرد انسان کا وجود نہ ہو، اس کا عمل اسی طرح جاری رہتا ہے جس طرح افراد انسانی ہیں، اور یہ محال فرض کرنے بھی ضرورت نہیں، ساری کائنات عقل مطلق کے درخشان ذرات سے جلوہ گر ہے، حیوانات، نباتات، معاون، اور زمین کے زیرین و بالائی حصص سبھی جگہ اسی عقل مطلق کی فرمان روائی ہے، منجملہ اس عقل مطلق کے مظاہر کے انسانیت بھی اس کا ایک منظر ہے، غرض جتنے بھی کلیات مجردہ ہیں اور ان کی حقیقت اس سے زیادہ نہیں کہ اس عقل مطلق کے وہ کامل یا ناقص حصے ہیں، پس جس طرح انسانیت تمام انسانوں میں ایک ہی ہے، اسی طرح تمام انسانوں میں ایک عقل بھی پائی جاتی ہے، گویا عقل مطلق جو تعدد و تشخص سے بے نیاز اور ساری کائنات کی فرمان روا ہے، وہ جب فعلیت کا جامہ پہنتی ہے تو طرح طرح کی انواع میں جلوہ گر ہوتی ہے، کہیں اس کا طور حیوان میں ہوتا ہے، کہیں افلاک میں، اور کہیں انسان میں، اسی سبب تشخصات حادث اور فنا پذیر ہیں، مگر نفس انسانیت قدیم اور غیر فنا پذیر ہے، کیونکہ وہ عقل کا ایک حصہ اور جز ہے۔ تو اب اس بنا پر عقل فعلی اور نفس مرتبہ انسانیت دونوں کی ازلیت کا مطلب یہ ہوا کہ انسانیت کبھی فنا نہ ہوگی، یعنی انسان سے تعقل و ادراک کے مظاہر (فلسفہ و سائنس و ایجادات و اختراعات) کا ہمیشہ ظہور ہوتا رہے گا اور اگر اس کو مادیت کے رنگ میں ادا کر دو تو یہ کہہ سکتے ہو کہ تمدن کبھی فنا نہ ہوگا، اور فلاسفہ و سائنس دان ہمیشہ پیدا ہوتے رہیں گے، یہی مطلب ہے اس مسئلہ کا بھی کہ تمام انسانوں میں ایک عقل پائی جاتی ہے، یعنی تمام انسان یکساں انسان ہیں، انسانیت کسی میں کم اور کسی میں زیادہ نہیں، اس طور پر ساری کائنات کسی ایک ہی عقل کل کی نہ صرف منظر ٹھہرتی ہے بلکہ ایک عقل کل کا جز بن جاتی ہے، ابن رشد کہتا ہے کہ اس کو افلاطون کے نظریہ امثال سے کلیتہً اختلاف نہیں ہے، اختلاف اس بات ہے کہ عوارض و ادھات اور جزئیات و تشخصات پر بھی یہ مسئلہ حاوی مانا جاتا ہے، یہ ظاہر ہے کہ کائنات کے عقل بعیدہ کی توجیہ کلیات مجردہ کے بغیر تسلیم کیے ناممکن ہے، اس بنا پر ہم کو اس سے اتفاق ہے کہ مادی کائنات

عقول مجردہ ہیں جو محض انفعالی یا ذہنی یا ظلی وجود نہیں رکھتے، بلکہ اون کی دائمی خارجی اور اصلی حقیقت ہے، یعنی وہ فعل محض اور حقیقت بحت ہیں، پس اگر اس معنی میں نظریہ امثال کی تشریح کی جائے تو اس سے ہم کو کامل اتفاق ہو عقل کا ظہور افراد انسانی میں بیک وقت وحدت و تعدد دونوں کے ساتھ ہوتا ہے، بالکل وہ واحد سیلے نہیں ہے کہ افراد انسانی میں اس کا ظہور ہوا ہے، صرف ایک چیز کا بیک وقت ادراک نہیں کرتے، بلکہ ہون کے ادراک و مدرکات میں تعدد ہوا ورنہ عقل بذات خود متعدد ہوا سئلے کہ اس صورت میں علم و ادراک کا اتحاد فنا ہو جائیگا، اور علوم انسانی کی بنیاد متزلزل ہو جائیگی،

ابن رشد کے علم النفس میں چند نقص ہیں (۱) یہ کہ ادراک کے نفسی عمل کے دو جز تاثر و تاثر کو الگ الگ کر کے اون میں ایک خارجی اور مابعد الطبیعیاتی عنصر کو خیل کر دیا گیا ہے، اور جس مسئلہ کو محض نفسیاتی پہلو حل کرنا چاہیے تھا اوس کا حل مابعد الطبیعیات کے اصول سے کیا گیا ہے (۲) یہ کہ حقیقت میں ادراک کا نفسی عمل محض شخصیت سے تعلق رکھتا ہے نفسی حیثیت سے اس میں نوعی وحدت کا پایا جانا محض ایک مابعد الطبیعیاتی مفروضہ ہے، لیکن ابن رشد کو جب عقل کی وحدت پر اصرار ہے، اسی قدر اس کو عقل کے نفسی شخص سے بے قضائی (۳) یہ کہ تمام مسائل کا فیصلہ ہو جانے کے بعد بھی یہ طے نہ ہو سکا کہ ادراک کے نفسی عمل کا اصلی ظہور خود انسان کے اندر ہوتا ہے یا اس کے باہر کے علل بعیدہ سے،

(۲)

عقل مفارق سے عقل متفعل کے اتصال کا مسئلہ

اوپر گذر چکا ہے کہ ساری کائنات میں ایک عقل مطلق جلوہ گر ہے، نفس حیوانی، نفس نباتی، اور نفس انسانی اوس کے مظاہر ہیں، تمام انواع میں مادہ کے ساتھ ساتھ خدا یا علت اسل کے اجزاء بھی تقسیم ہو گئے ہیں اور یہ ساری تفصیل منک مولد اور ربان سے باخود ہے، عقل کل کی فرمانروائی، افلاطون کے نظریہ کی تشریح اور وحدت عقل کے مسئلہ پر بحثہ بحثہ، تہافت التہافت اور مابعد الطبیعیہ میں بھی بعض تقریریں ہیں،

انہیں اجزاء کے سبب سے اون میں ایزدی اوصاف کی استعداد پیدا ہوتی ہے، علت العلل کا اصلی وصف تعقل و ادراک ہے، پس جس نوع میں یہ وصف زیادہ پایا جائیگا وہ دوسروں سے برتر ہوگی، اس بنا پر تمام انواع میں کیفیت ادراک کے وجود یا عدم وجود کے سبب سے کوئی فرق نہیں ہے بلکہ کثرت تعقل کا فرق ہے، نوع انسان میں ایزدی نفس کا یہ کمرہ زیادہ مقدار میں پایا جاتا ہے، یعنی انسانیت تمام ہی تعقل و ادراک کا، یہی انسانیت افراد کی عقل فعلی ہے، اب چونکہ افراد میں شخصیات کے سبب سے تاخیر پیدا ہوگی ہے، لہذا ہر ایک کی صلاحیت کے موافق ادراک کی استعداد میں بھی فرق ہے، یہی ہمتاخر، تشخص پذیر، اور استعدادی ادراک عقل انفعالی ہے، اتنی وضاحت کے ساتھ ارسطو کے کلام میں یہ مسئلہ نہیں تھا اسی بنا پر بعد کو مفسرین میں اختلاف ہو گیا تھا، ابن رشد نے اس مسئلہ کی تکمیل کی اور یہ اس کے اھیاط میں ہے،

لیکن اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ جس طرح قوت کا خاصہ یہ ہے کہ وہ فعلیت کے مرتبہ میں آنے کی کوشش کرتی ہے، اور جس طرح مادہ کا خاصہ یہ ہے کہ وہ صورت کا جامہ پہن لیتا ہے، اور جس طرح شعلہ کی خاصیت یہ ہے کہ وہ اپنے سے متصل جسم میں احتراق پیدا کر دیتا ہے، اسی طرح تو عقل منفعل کا بھی خاصہ یہ ہونا چاہیئے، کہ وہ عقل کل سے اتصال حاصل کرنے کی کوشش کرے، تو پھر کیا وہ اس کوشش میں کامیاب ہو سکتی ہے؟ ارسطو اور ابن رشد اس کا جواب اثبات میں دیتے ہیں، یہ واضح رہے کہ ابن رشد کے نزدیک عقل فعال (یعنی وہ عقل جو فلک ثمر کی عقل نہیں ہے جس کو بالعموم فلاسفہ عرب عقل فعال کہتے ہیں، بلکہ فلک الافلاک کی عقل) خدا اور عقل کل ہے، پس عقل فعال سے اتصال کے معنی یہ ہیں کہ خدا سے اتصال ہو گیا، اس مسئلہ کو اصطلاح میں مسئلہ انفصال و التجاذب کہتے ہیں،

جب انسان پیدا ہوتا ہے اس وقت اس میں عقل مہولانی کا وجود ہوتا ہے، یعنی محض امکان اور اک، لیکن سن کی ترقی پر یہ استعداد فعلیت کا جامہ پہنتی ہے، جس کی انتہا عقل مستفادہ کے حصول پر ہوتی ہے، تو گویا انسانی زندگی میں عقل مستفادہ آگے ترقی نہیں ہو سکتی، لیکن عقل مستفادہ عقل کا انتہائی

درجہ نہیں ہے، اس کی حالت باطل ویسی ہی ہے جیسے جس کی خیال کے ساتھ اور خیال کی واہمہ کے ساتھ ہے، یعنی خیال کی حد پر آکر جس کا اور واہمہ پر پہنچ کر خیال کا خاتمہ ہو جاتا ہے، اسی طرح نفس جس نسبت سے آگے ترقی کر جاتا ہے، اسی نسبت سے اسفل کے مراتب فنا ہوتے جاتے ہیں، اور جتنا جتنا علم ترقی کرتا جاتا ہے، اشرف و برتر معقولات سے قرب و محسوسات و مادیات سے بعد ہوتا جاتا ہے اور اسی کے ساتھ عقل فعلی یعنی انسانیت کے اعلیٰ درجہ کو بھی انسان سمیٹا جاتا ہے، تو گویا اس طرح پر انسانیت یعنی عقلی فعلی کے دو مختلف اثر نفس پر پڑتے ہیں، ایک یہ کہ عقل جو پہلے مادیات میں پھنسی ہوئی تھی اس میں معقولات کے ادراک کی صلاحیت بڑھتی جاتی ہے، اور دوسرے یہ کہ معقولات سے جتنا جتنا قرب بڑھتا جاتا ہے عقل کا معقولات سے اتحاد بڑھتا جاتا ہے، اب اس حالت پر پہنچ کر نفس ہر قسم کی اشیاء کا ادراک خود بخود حاصل کر لیتا ہے، یہی مرتبہ جہان ماضی اور مین و تو کے فرق اٹھ جاتے ہیں، اور انسان معقولات سے متحد ہوتے ہوئے عقل فعال کا رتبہ حاصل کر لیتا ہے، اور عقل فعال کے اندر سب طرح کی چیزیں موجود ہیں، لہذا انسان بھی محسوسات و ہست بن جاتا ہے،

اسطو کہتا ہے کہ نفس کی حقیقت ہی محض ادراک ہے اور ادراک بھی معمولی محسوس چیزوں کا نہیں بلکہ ایزدی اوصاف رکھنے والی چیزوں یعنی معقولات کا، پھر نفس نفس یعنی عقل فعال ظاہر ہے کہ اس کی ماہیت مجرد ادراک کے اور کچھ ہو ہی نہیں سکتی، خدا میں حیات ہے اور اس کی حیات محض فعلیت ادراک کا نام ہے، عقل فعال سعادت ابدی اور خیر محض ہے، لیکن ادراک سے بڑھ کر کوئی سعادت نہیں ہے، پس خدا اس سعادت کا اصلی سرچشمہ ہے، لیکن اس کے ادراک میں عاقل و معقول متمايز نہیں، کیونکہ اس کی ذات کے سوا اور کوئی چیز موجود بھی نہیں ہے، اور ہے بھی تو اسی کے اندر، پس اگر وہ اپنے سے الگ چیز کا تصور بھی کرے تو اپنی ذات کے تصور کے سوا نہیں ہو سکتا، اس بنا پر خود ہی مدرک اور مدرک دونوں ہے، بلکہ یوں کہنا چاہیے کہ اس کا تصور تصور کے تصور کا نام ہے، کیونکہ اس مرتبہ میں تصور تصور اور

مذک کوئی بھی تو باہم متمايز نہيں جو ادراک ہو وہی مذریک ہو اور جو مذریک ہو وہی مذریک ہو اور اس کے علاوہ سب چیزیں نیست ہيں۔

ادراک و تصور کے علاوہ اور عینی سعادتیں ہيں اور ان میں سے کوئی بھی مقصود بالذات نہيں ہوتی، اور نہ کسی سے حیات میں اضافہ ہوتا ہو، سب کی سب فانی ہيں، مگر یہ سعادت دائم ہو، سب کی سب دوسروں کی اغراض پوری کرتی ہيں، مگر یہ خود اپنی آپ غرض ہو، اور اس کے مادہ کسی غرض کا وجود نہيں، لیکن مشکل یہ ہے کہ ادراک کے اعلیٰ مدارج انسان کی دسترس سے باہر ہيں، وہ سرتاپا مادیت سے گھرا ہوا ہے، وہ انسانیت کی حد کے اندر رہ کر ان مدارج تک کسی طرح نہيں پہنچ سکتا، ان البتہ اس کے اندر خدا کا نور جو جلوہ گر ہے، اس کے جانب اگر وہ صعود کی کوشش کرے اور جائے انسانیت اُتار کر اپنی خودی کو فنا کر دے تو بیشک خیر محض کا وصول اسکو ہو سکتا ہے، اس طرح نہ صرف اس کی زندگی میں اضافہ ہوگا، (کیونکہ ادراک سے نفس کی ترقی ہوتی ہے اور نفس دائم و غیر فنا پذیر ہے) بلکہ اور انسانوں کی مہولی زندگی کے مقابلہ میں اس کی زندگی خدا کی زندگی سے ملتی ہو جائیگی اور وہ ایسی بلندی پر پہنچ جائے گا جہاں تشخصات و تعینات اور زمان و مکان سے بقیہ دی ہے، لوگ کہتے ہيں کہ انسان کو انسان کی طرح بسر کرنا چاہیے، اور وہ خود مادی ہے اسلئے مادیات ہی سے اس کو علاقہ رکھنا چاہیے، لیکن یہ صحیح نہيں، ہر نوع کی سعادت صرف اسی چیز میں ہوتی ہے جس سے اسکی مسرت میں اضافہ ہوتا ہو، اور جو اس کے مناسب حال ہو، اس بنا پر انسان کی سعادت یہ نہيں کہ وہ کپڑوں کو کپڑوں کی طرح بہ جائے، اس کے اندر تو خدا کا نور جگمگا رہا ہے، وہ اس کے جانب صعود کیون نہيں کرتا، اور خدا سے اتحاد حقیقی کیون حاصل نہيں کرتا، کہ یہی اصلی سعادت اور اسکی حیات جاودانی ہے۔

اس موقع پر پہونچ کر ابن رشد فرط مسرت میں کہتا ہے،

اُس رتبہ کی کیا مہم و شنا کی جائے، یہ ایک تعجب خیز رتبہ ہے جہاں پہنچ کر عقل مہبوت ہو جاتی ہے،
اور قلم فرط مسرت میں رُک جاتا ہے اور زبان کفایت کرنے لگتی ہے، اور الفاظ معانی کے نقاب کے اندر
چھپ جاتے ہیں، زبان اوس کے حقایق کس طرح ادا کرے اور قلم گردش کرنا چاہے تو کیز کر کرے۔

لیکن جب یہ طے ہو گیا کہ موت کے بعد روح انسانی عقل فعال میں جذب ہو جاتی ہے اور یہ غیر
کسی ذریعہ کے تو ہونہیں سکتا، تو اب سوال یہ ہے کہ وہ کون سے ذرائع ہیں جن کے حاصل کرنے پر موت
بعد ہمارا اتصال عقل کل سے ہو جائے، اور ہمیں سرور جاودانی حاصل ہو، یہی سوال ہے جس کے جواب
میں فلاسفہ کا اختلاف ہو گیا ہے،

یونانی فلسفہ میں تصوف کی آئینرش پہلے پہل فرقہ افلاطونیہ جدیدہ کی بنیاد پڑنے سے ہوئی، اس
اس فرقہ کا بانی ایک مرتد عیسائی امونیس سیکاس نامی تھا، یہ اسکندریہ میں تیسری صدی عیسوی میں
پیدا ہوا تھا، اس نے اپنے فلسفہ کی بنیاد اس مسئلہ پر رکھی کہ علم مطلق انسان کو اسی وقت حاصل ہو سکتا
جب تزکیہ باطن کے ذریعہ انسان بیرونی اثرات سے یہاں تک مستغنی ہو جائے کہ عالم معلوم متحد ہو جائے،
اس کا خیال تھا کہ عالم میں تین قوتیں جو ہر مطلق عقل فعال، اور قوت مطلق کا فرما ہیں، انسان کی سعادت
یہ ہے کہ مکاشفہ کے ذریعہ اپنے باطن کا اتنا تزکیہ کرے کہ عقل فعال سے اس کا اتصال ہو جائے، امونیس
سیکاس کے بعد اوس کا شاگرد پلائینس جو سنیہ میں پیدا ہوا تھا اپنے استاد کی مستند پر بیٹھا، یہ اکثر
روزہ دار رہتا اور عزالت میں بسر کرتا تھا، اس کا خیال تھا کہ اس کو اپنی زندگی میں متعدد مرتبہ عزت
باری کا شرف حاصل ہوا ہے اور چھ مرتبہ اس کا جسم جسم خداوندی سے تماس ہوا، اس کے نزدیک دنیا
محض خواب و خیال ہے، خدا سے اتصال کامل انسان کی حقیقی سعادت ہے، اتصال بھی اتنا کامل کہ انسان
بیرونی اثرات سے پاک ہو کر خدا کے تصور میں اپنے تئیں فنا کر دے، لیکن یہ حالت محض کشف و مراقبہ
سے حاصل نہیں ہو سکتی، بلکہ اوس وقت حاصل ہوتی ہے جب انسان خودی کو فنا کر کے بخود ہو جاتا ہے

اور شخصیت کو کلیت میں فنا کر کے فنا فی الکل کے رتبہ تک پہنچ جاتا ہے، اس بخود ہی اور فنا فی الہی کی حالت میں اصلی حقیقت کے راز اس پر کھل جاتے ہیں اور انسان اس چیز سے متحد ہو جاتا ہے جس میں وہ اپنے سینے میں فنا کر رہا ہے، یعنی فنا کے رتبہ سے بقا تک اور شخصیت سے کلیت تک اس کو صعود ہو جاتا ہے، یہی اسکی حیات جاودانی اور حقیقی سعادت ہے،

ابن رشد کو ان خیالات سے مطلق اتفاق نہیں، وہ مسلمان فلاسفہ میں سب سے زیادہ نقصان سے بیزار و نا آشنا تھا، وہ نہایت بلند آہنگی سے کہتا ہے کہ یہ اتصال کامل محض علم کی مدد سے حاصل ہوتا ہے، حال و مکاشفہ و مراقبہ اور فنا فی الہی کے خیالات محض لغو ہیں، انسان کی سعادت اسی استعداد کے ترقی دینے میں مضمر ہے جو اپنے ساتھ لیکر وہ پیدا ہوا ہے، یعنی تعقل کی استعداد و صلاحیت، انسان کو فی الفور اسی وقت سعادت حاصل ہوتی ہے جب وہ اس استعداد کو ترقی دیکر حقائق اشیاء کی تہ تک پہنچ جاتا ہے، صوفیوں کا حال قال محض لغو و بیکار ہے، انسان کی پیدائش کی غرض یہ ہے کہ محسوسات پر معقولات کا رنگ غالب کر لے، بس اسی ایک غرض کے حاصل ہو جانے پر انسان کو بہشت مل جاتی ہے، خواہ اوس کا کوئی سا مذہب ہو، بالبعد الطبیعیہ میں ایک مقام پر کہتا ہے کہ فلاسفہ کا اہل دین صرف دس وجوہ کا کافی، کیونکہ خدا کی بہترین عبادت صرف یہ ہو سکتی ہے کہ مخلوقات معنوعات کی حقیقی معرفت حاصل کی جائے، کہ بہتر خدا کی معرفت ہے، یہی ایک عمل ہے کہ خدا ماضی ہوتا ہے سب قبیح علی ان لوگوں کا جو خدا کی بہترین عبادت کرنے والوں یعنی فلاسفہ کی تکفیر و تفصیل کرتے ہیں،

(۳۱)

بحث کہ عقل منفعل عقل فعال مفارق کا ادراک کر سکتی ہے یا نہیں؟

ابن رشد کے علم النفس میں ایک بڑی بحث یہ ہے کہ انسان اپنی جسمانی زندگی، اپنے قوائے طبیعیہ، اور تجربی و استقرائی ذرائع کے استعمال سے معقولات و مفارقات کا علم حاصل کر سکتا ہے یا نہیں، معقولات

لے "تاریخ فلسفہ" لیوین جلد اول،

و مفارقات سے مراد نفوس ظلیہ، عقول، عقل فعال اور جو اہر مجرودہ ہیں،

ارسطو اس مسئلہ میں خاموش ہے، ایک موقع پر اس بحث میں کہ انسان کلیات و مجردات کا ادراک کر سکتا ہے یا نہیں، اس کی عبارت یہ ہے کہ ہم کسی دوسرے مقام پر اس بات سے بحث کریں گے کہ عقل انسانی مفارقات و معقولات کا بھی ادراک کر سکتی ہے یا نہیں، غالباً ارسطو کا یہ ارادہ پورا نہیں ہوا، کیونکہ اس کی تصنیفات میں یہ بحث کہیں نہیں ملتی، ابن رشد نے اس مسئلہ کی تکمیل کی اور اس بحث پر ایک خاص کتاب لکھی جس کا نام امکان الاتصال ہے، موسیٰ ناربونی اور یوسف بن شمعون کی اس رسالہ کی شرحیں بھی ہیں اور یہ تینوں رسالے عبرانی زبان میں محفوظ ہیں،

ابن رشد اس مسئلہ کا جواب اثبات میں دیتا ہے، یعنی نہ صرف یہ کہ انسان میں اس کی استعداد موجود ہے کہ جسمانی علائق کی حالت میں وہ مفارقات کا ادراک کرے، بلکہ اگر یہ استعداد موجود نہ ہوتی تو مفارقات کا وجود عبث ہوتا، وہ کہتا ہے کہ اگر مفارقات کا ادراک انسان کی قدرت سے باہر ہو تو اس کے معنی یہ ہیں کہ مفارقات کا وجود عبث ہے، معقولات کے وجود کا مطلب ہی یہ ہے کہ انکا ادراک کیا جائے اور انسان کے ہوا کوئی اور مدرک ہستی نہیں، پس اگر وہ بھی انکا ادراک نہیں کر سکتا تو ان کا وجود عبث ہو اور یہ محال ہے، ابن رشد کا یہ استدلال اس کے اصول کی بنا پر بالکل درست ہے، کیونکہ اس کے نزدیک انسان ہی ایک مدرک ہستی ہے اور ساری کائنات میں صرف اسی کو یہ قدرت حاصل ہو سکتی ہے کہ مفارقات کا ادراک کرے، اس کے علاوہ کسی اور نوع میں ادراک کی بھی صلاحیت نہیں ہے، علاوہ برین ابن رشد کے نزدیک تو افراد کی عقل انسانی کے علاوہ عقل فعلی ایک الگ عقل ہے جو شخص سے بے نیاز ہے، پس اگر انسانیت جو اس عقل فعلی کی حامل ہے مفارقات کا بھی ادراک نہ کر سکے جو حقیقت میں صرف اسی کا فعل ہے تو اس کے معنی یہ ہیں کہ خود نفس فعلی کا وجود نہیں ہے،

ابن رشد کہتا ہے کہ عقل کی حالت جس کے بالکل متوازی ہے، یعنی جس طرح روشنی ہو، اور انجس

وغیرہ جو اس کے متعدد مہجرات کا وجود جس دعواس سے الگ ہوتا ہے، اسی طرح عقل کے مہجے کا وجود بھی خود عقل کے ذہنی وجود سے الگ ہونا چاہیے، پس اگر کوئی شخص یہ کہے کہ روشنی اور ہوا وغیرہ خارج میں موجود ہیں، مگر جو اس ادن کے جس کی قدرت نہیں رکھتے، تو گویا یہ نفس جس کا انکار ہوگا، اسی طرح اگر یہ کہا جائے کہ مفارقات خارج میں موجود ہیں مگر ہماری عقل ادن کا ادراک نہیں کر سکتی تو اس کے مننے بھی یہ ہونگے کہ خود نفس عقل کے وجود کا انکار کیا جا رہا ہے،

غرض ابن رشد کے علم النفس کا خلاصہ حسب ذیل دفعات میں ترتیب دیا جاسکتا ہے،

(۱) مادہ کے علاوہ کائنات میں ایک عقل کا رزما ہے، یہ عقل ادراک محض کا نام ہے، اور تمام عالم اسکے اندر موجود ہے،
(۲) اس عقل سے براہ راست سارے عالم کی حرکت کا صدور ہوتا ہے، نیز علی الترتیب متعدد عقلیں بنتی ہیں،
(۳) فلک قر کے نیچے موالید ثلثہ کی روحیں بھی اپنی ماہیت میں عقل کل کی ماہیت سے متحد ہیں اور سب سے برتر روح انسان کی ہے،

(۴) افراد انسانی میں دو عقلیں پائی جاتی ہیں، ایک انسانیت یعنی نوع کی عقل، یہ قدیم و لایزال ہے، اور خود افراد کی ذاتی عقل، یہ حادث ہوتا ہے،

(۵) افراد کی ذاتی عقل منغل حیات دنیاوی میں عقل مفارقتہ کا ادراک کرتی ہے اور اسی کی بدولت اس کو شرف درجات حاصل ہوتا ہے،

(۶) انسانیت کی عقل فعلی انسان کے مرنے کے بعد عقل کل میں جذب ہو جاتی ہے، اور یہی انسان کی حقیقی سعادت ہے،

اس نظریہ پر نگاہ ڈالنے سے جہاں معلوم ہوتا ہے کہ ابن رشد نے عقل کے وجود خارجی پر زیادہ

زور دیا ہے، لیکن وجود خارجی تسلیم کرنے کے بعد قدرتی سوالات پیدا ہوتے ہیں کہ اس موجود فی الخابج عقل کا وجود کہاں ہے؟ اور کس قسم کا ہے؟ جسم سے اس کی تلافی کس طرح اور کیوں ہوتی ہے؟ اور جب

جسم کے اندر وہ داخل ہوتی ہے تو اس میں انقسام ہوتا ہے یا نہیں؟ کس قانون قدرت یا کار فرما قوت کے حکم کی بنا پر جسم میں روح کا داخلہ ہوتا ہے؟ اور اس کا کیا سبب پیش آتا ہے؟ عقل کا وجود خارجی تسلیم کرنے کے بعد ان سوالات کا پیدا ہونا ناگزیر ہے اور فلسفہ کا فرض ہے کہ ان کو حل کرے، مگر افسوس یہ ہے کہ ارسطو سے لیکر عرب فلاسفہ تک کوئی بھی نہ ان سوالات کو پیش کرتا ہے اور نہ ان کا جواب دیتا ہے، گویا ان کے حل کرنے کی ضرورت ہی نہیں،

(۵)

حیات بعد المات

ابن رشد کے علم نفس میں گزر چکا ہے کہ انسان کے نفس دو طرح کے ہیں نفس انفعالی اور نفس فعلی، نفس انفعالی فنا پذیر ہے اور نفس فعلی ازلی ہے نفس انفعالی جسم کے ساتھ فنا ہو جاتا ہے، مگر نفسی بعد مرنے کے بھی باقی رہتا ہے، لیکن جیسا گزر چکا ہے نفس انفعالی افراد کا نفس ہے اور نفسی نوع انسان کا پس نتیجہ ظاہر ہے کہ زید عمرو و بکر وغیرہ کے جسم نفس و دون فانی ہیں، یعنی زید کے مرنے سے زید کا نفس بھی فنا ہو جاتا ہے، مگر نوع انسان باقی و دائم ہے، نفس فعلی انقسام پذیر نہیں ہے، یعنی زید کا نفس فعلی عمرو کے نفس فعلی سے الگ نہیں ہے، بلکہ تمام انسانوں میں ایک نفس پایا جاتا ہے، عقل اور تشخص میں منافات ہے، تشخص عقل میں صرف افراد کی بدولت پیدا ہوتا ہے، لہذا افراد کے ساتھ عقل فعلی کا فنا ہونا لازمی نہیں، تشخص مادہ کی خاصیت ہے، صورت اس کے برعکس ایک مشترک چیز ہے، لیکن باوجود اس کے مادہ کی بدولت صورت بھی انقسام قبول کر لیتی ہے، غلبہ بہر حال صورت ہی کو حاصل رہتا ہے، اس بنا پر تشخص کا مادہ کے ساتھ فنا ہو جانا قطعی ہے، مگر نفس فعلی جو تشخص کو قبول کرتا ہے اور نہ انقسام و تجزی کو وہ یقیناً جسم سے الگ ہو کر زندہ رہیگا، وجہ یہ ہے کہ انحلال

اور خدا کو وہی چیز قبول کرتی ہے جس میں ترکیب ہوتی ہے، پس جب نفس سرے سے انقسام پذیر ہی نہیں ہے تو اس کے اجزاء میں پرانگی کمان سے آئے گی اور جب پرانگی نہ پیدا ہوگی تو وہ تا ابد باقی رہے گی،
ابن رشد کا خیال ہے کہ ادنیٰ درجہ کے جذبات یا نفسانی کوائف جو انسان کے اندر پیدا ہوتے ہیں مثلاً جذبہ محبت، جذبہ نفرت، قوت حس، عافطہ وغیرہ فنا پذیر ہیں، یعنی عالم آخرت میں ان کا نام و نشان نہ ہوگا، مگر اعلیٰ درجہ کے نفسانی کوائف، مثلاً تعقل و ادراک وغیرہ ان کی ترقی عالم آخرت میں بھی یکساں ہوتی رہے گی،

حیات اخروی کی نسبت جن افسانوں کی شہرت ہے، مثلاً بت پرست قوموں کے افسانے، ان سے ابن رشد نفرت و بیزاری کا اظہار کرتا ہے، اس کا خیال ہے کہ یہ افسانے انسان کی اخلاقی ترقی کے لیے حدود و مہلک ہیں، کیونکہ ان کی بدولت انسان کے دل میں نیکی کا تصور محض چند معمولی فوائد کی توقع کی بنا پر پیدا ہوتا ہے، اور یہ خیال دل سے بالکل نکل جاتا ہے کہ نیکی خود بالذات اس قابل ہے کہ انسان اس کو اپنی زندگی کا رہنما بنائے اور اس کو حاصل کرے، یہ خیال جب دل سے نکل جاتا ہے تو کسی نیکی کی وقعت نیکی کی حیثیت سے نہیں ہوتی بلکہ اس حیثیت سے ہوتی ہے کہ انسان اس کی بدولت کچھ منفعت حاصل کرے گا، اب اس صورت میں مثلاً ایک مجاہد اس بنا پر جہاد نہ کرے گا کہ خود اس کا یہ فرض ہے، یا یہ ایک نیک عمل ہے، بلکہ اس لیے کہ اگر وہ غازی ہو تو اس کو لڑنا یا مال غنیمت میں ہاتھ آئیگی اور اگر شہید ہو گیا تو دوزخ سے نجات پائیگا، یہی سبب ہے کہ افلاطون نے جمہوریت کے خاتمہ پر حیات اخروی کی تشریح کے سلسلہ میں ہربن اریستیس کا جو ایک افسانہ نقل کیا ہے، کہ وہ ایک جنگ میں مارا گیا تھا اور چھ روز کے بعد وہ دوبارہ زندہ ہو گیا، اور اس نے موت کے بعد کی کیفیتیں لوگوں سے بیان کیں، اس افسانہ کو ابن رشد نہایت عقارت سے دیکھتا ہے، اس موقع پر وہ جمہوریت کی شرح میں کھتا ہے کہ ان افسانوں سے کوئی فائدہ مرتب نہیں ہوتا بلکہ نقصان ہی نقصان ہوتا ہے، خاص کر عوام اور بچے جن کی عقلیں ان

عقلمندان سے نہ ملے
وہی و العین
کلا
دورخ میں جو کہ

دقیق باتوں کے سمجھنے سے عاجز ہیں، ان کے خیالات تو ان افسانوں کی بدولت بید خراب ہوتے ہیں، ان کے تصور میں بے اصل اور جھوٹے خیالات بندھ جاتے ہیں اور حیاتِ اختری کا نہایت غلط تصور ان کے دل میں راسخ ہو جاتا ہے، اس کا اگر یہ نتیجہ ہوتا کہ لوگ بُرے اعمال ترک کر کے اچھے اعمال اختیار کرنے لگتے تو کوئی ہرج نہ تھا، لیکن واقعہ یہ ہے کہ جو لوگ ان جھوٹے تصور پر ایمان نہیں رکھتے وہ مومنوں کی اس جماعت سے زیادہ مخلص و پرہیزگار ہوتے ہیں ان افسانوں کا بس سوا اس کے کوئی فائدہ نہیں ہوتا کہ لوگوں میں ضعیف الاعتقاد ہی بڑھ جاتی ہے اور اس کا اثر ان کے افعال پر ذرہ برابر نہیں ہوتا،

باقی رہا حشرِ اجساد کا مسئلہ یعنی قیامت کے روز مردے زندہ ہونگے یا نہیں تو اس کی نسبت ابن رشد کہتا ہے کہ قدامت سے کوئی بات منقول نہیں، عرب فلاسفہ نے البتہ بلا استثناء اس کا انکار کیا ہے، چونکہ یہ مسئلہ فلسفہ کا نہیں ہے، بلکہ اس کا تعلق دینیات سے ہے، اسلئے ابن رشد کی فلسفیانہ کتابوں میں اس کے متعلق ایک حرف نہیں ملتا، البتہ علم کلام کی کتابوں میں اس نے بحث کی ہے، اور وہ ان چونکہ اس کی پوزیشن بدل جاتی ہے یعنی ایک فلسفی کے بجائے حکم کے جامہ میں وہ نمودار ہوتا ہے، اس بنا پر یہ فیصلہ نہیں کیا جاسکتا کہ اس کے متعلق خود اس کے اصلی خیالات کیا ہیں، غالب خیال یہ ہے کہ فلسفیانہ حیثیت سے بھی وہ اس کا منکر نہوگا، کیونکہ اس کا یہ مخصوص انداز کہ فلسفہ اور مذہب میں حقیقی تطبیق پیدا ہو جائے، یہ اس کی ہر ایک کتاب میں ظاہر و نمایان ہے،

حشرِ اجساد کے باب میں دو مختلف عقیدے رائج ہیں ایک یہ کہ روح فنا شدہ جسم میں نیا جنم لگی اور دوسرے یہ کہ وہ جسم موجودہ جسموں کے مثل ہوں گے لیکن متحد نہ ہوں گے، ابن رشد کہتا ہے کہ مجھے بالذات دوسری رائے زیادہ پسند معلوم ہوتی ہے، اور یہی حضرت ابن عباس کی رائے ہے، اس صورت میں وہ تمام اعتراضات خود بخود رفع ہو جاتے ہیں جو اعادہ معدوم کے انکار کی بنا پر حشرِ اجساد کے مسئلہ پر کیے جاتے ہیں،

تہافت التہافت کے خاتمہ پر ایک طول طویل تقریر ہے جس کے اقتباسات نقل کرنے کے قابل ہیں، ابن شد کتاب ہے،

”حشر اجساد کے باب میں قدامت سے کوئی قول منقول نہیں، اس عقیدے کی پیدائش کم از کم ایک ہزار برس پیشتر ہوئی ہے، پہلے پہل حشر اجساد کا خیال انبیائے نبی اسرائیل کا زائیدہ ہجو ربور اور نبی اسرائیل کے دیگر صحیفوں میں بصراحت اس کا ذکر ہوا اور انجیل میں بھی اقرار کیا گیا ہے اور صائین بھی اس کے قائل ہیں، یہ وہ مذہب ہے جس کی نسبت ابن حزم کا خیال ہے کہ اقدم الشرائع، امتہ صابہ میں بڑے بڑے فلاسفہ گذرے ہیں، غالباً ان کا خیال ہو گا کہ انسان کی علمی و ملی ترقی کے لیے خدا کے وجود کا عقیدہ یا حشر اجساد کا عقیدہ سنگ بنیاد کے طور پر ہے، اس بنا پر ان لوگوں نے اس عقیدہ کو رد و ارج دیا، اور اسی بنا پر فلاسفہ عام طور پر مبادی شریعت میں بحث کرنے سے استہزاز کرتے ہیں، بلکہ فلاسفہ کا خیال ہے کہ مبادی شریعت یعنی خدا کے وجود اور آخرت اور حشر اجساد کے عقیدوں میں جو لوگ تاویل کرتے ہیں یا انکار کرتے ہیں وہ زیادہ احمق ہیں کہ اولیٰ کفار کہا جائے گا یا اس ذبیحہ سے یہ لوگ سوسائٹی کو فضیلت ملی اور اس کے حصول کے ذرائع کے انکار پر مائل کرنا چاہتے ہیں، فلسفہ اور مذہب دونوں کا اس پر اتفاق ہے کہ اخلاقی حیثیت سے سوسائٹی کو برتر و ارفع ہونا چاہیے، خواہ کسی راستہ سے یہ بات حاصل ہو، یعنی یا مذہب کے راستہ سے اور یا فلسفہ کی راہ سے، یہی سبب ہے کہ ابتدائے مسیحیت کے عہد میں جو فلاسفہ روم میں درس دیتے تھے وہ مسیحیت کا حال سن کر عیسائی ہو گئے، اسی طرح عہد اسلام میں جو فلاسفہ مصر میں زندہ رہ گئے تھے انھوں نے بلا پس و پیش اسلام قبول کر لیا،

پس ان لوگوں کے رویہ کے برعکس جن لوگوں کا رویہ یہ ہے کہ وہ شریعت کا استہزاء کرتے ہیں اور

اس پر خیال صحیح نہیں، ابن رشد کو باطل اور مصر دانوں کے ادیان مذاہب و اقیقت نہیں ملتی تھی اس کی پیدائش مسیح پہلے قبل طوفان مصر میں ہوئی ہے،

اوس کے متوفون کو منہم کرنے کی فکر میں گئے رہتے ہیں وہ لوگ زندیق ہیں جن کی غرض محض یہ ہوتی ہے کہ اخلاقی فضائل سے بے اعتنائی برت کر محض خواہش نفسانی کی محکومیت میں زندگی بسر ہو جائے، میرے نزدیک فلسفہ اور مذہب دونوں کے اصول کی بنا پر یہ لوگ سب سے زیادہ واجب القتل ہیں اس بنا پر امام غزالی ہرگز اس بارے میں تصور دار نہیں ہیں کہ حشر اجماد کے منکرین کی وہ تکفیر کرنے ہیں اس طویل عبارت سے تین نتیجے مستنبط ہوتے ہیں،

(۱) حشر اجماد کے مسئلہ میں محض وحی پر اعتبار کرنا چاہیے، فلسفہ اوس کی عقدہ کشائی نہیں کر سکتا، نیز جس طور پر اور جس حیثیت سے شریعت نے اس مسئلہ کی وضاحت کی ہو اس کو اسی طرح رکھنا چاہیے، تاویل یا انکار نہ کرنا چاہیے،

(۲) ابن رشد تمام ادیان کو یکساں نگاہ سے دیکھتا تھا اور سب کو حق سمجھتا تھا،

(۳) اوس کے نزدیک زنا و فحشاء جو شریعت کا ابطال کرتے ہیں وہ واجب القتل ہیں،

سابق دونینچوں سے، اس میں شک نہیں، کہ اوس کی وسعت قلبی و دماغی عیان ہوتی ہے، یعنی یہ کہ ایک فلسفی کی حیثیت سے وہ اتنا تنگ خیال نہ تھا کہ مذہب کا انکار کر دیتا یا اوس سے بے اعتمادی کا اظہار کرتا اور ایک متکلم و فقیہ کی حیثیت میں وہ دیگر فقہاء کی طرح متعصب نہ تھا کہ دیگر مذاہب کو باطل محض خیال کرنے لگتا، البتہ تیسری بات ایسی ضرور ہو کہ کم از کم ابن رشد سے اس کی توقع نہ تھی، خاص کر جبکہ وہ عدالت کی کرسی پر بھی بیٹھ کر قتل کے مقدمات و بدات خود فیصلہ کرنے سے گریز کرتا تھا،

لیکن بات یہ ہو کہ ابن رشد ایک حد تک یہ فیصلہ کرنے پر مجبور تھا، اس کے عہد کی حالت یہ تھی کہ فلسفہ کے رواج سے لوگوں میں بیداری بھیلتی جاتی تھی، زندگی کے قیود اٹھ گئے تھے، اور عام طور پر فلاسفہ تک علوم طبیعیہ کی واقفیت کی بدولت ادویت پرستی میں بالکل غرق ہو گئے تھے، زنا و فحشاء، باطنیہ، اور اباحیہ، وغیرہ فزقون کا نہایت زور تھا، اور ان فزقون کے لوگ عموماً فلسفی ہوا کرتے تھے، ہلا کہ وہ خان نے جب باطنیہ کے قلعہ الموت کو

برباد کیا ہو، تو وہاں اوس نے عجیب منظر پایا مدھک گاہیں، عالیشان کتب خانے، بڑے بڑے مدارس طبعیات کے مکمل، غرض ہر حیثیت سے وہ قلمہ ایک اکاڈمی یا یونیورسٹی نظر آتا تھا،

ابن سینا جس کے خاندان کے لوگ باطنی تھے اور جس پر خود بھی باطنیت کا اثر غالب تھا اوس کا حال یہ تھا کہ راتوں کو گانے بجانے اور شراب پینے میں مشغول رہتا تھا، جب لوگوں نے اوس سے کہا کہ شراب تو حرام ہے، تو اس کا جواب اوس نے دیا کہ شراب کی حرمت کا سبب یہ ہے کہ اس سے لوگوں کے درمیان عداوت پیدا ہوتی ہے اور میں نہایت سنبھل سنبھل کر اس کا استعمال کرتا ہوں، میرے لیے اس کی حرمت کی کوئی وجہ نہیں، یہی سبب تھا کہ مسلمانوں میں فلاسفہ نہایت بدنام تھے، جتنے فلاسفہ گذرے ہیں اون میں سے بہت کم ایسے ہیں جن پر فسق اعتقادی یا فسق عملی کا الزام نہ لگایا گیا ہو، ابن الہشیم اور خلفاء راشدین کے عہد میں مصر کے تمام مسلمان فلاسفہ سیمپلی باطنی تھے، ابن سینا کے متعلق تحقیق ہے کہ وہ اور اوس کے خاندان کے لوگ باطنی تھے، شام کے فلاسفہ عموماً حران کے صاحبیوں کے مذہب کے قائل تھے، ایک بڑی تعداد خود حوران کے صاحبیوں کی تھی، اصحاب انخوان اصفاسب کو معلوم ہے کہ فاضل باطنی تھے، غرض بہت کم فلسفی ایسے ہیں جو فسق اعتقادی یا فسق عملی میں گرفتار نہ پائے گئے ہوں، بلکہ علامہ ابن تیمیہ نے تو یہاں تک فیصلہ سنا دیا ہے کہ مشرق کے فلاسفہ کی اصل حوران کے صاحبی اور یونان کے بت پرست تھے، ایسے عموماً مسلمان باطنی فلسفی بھی اپنی کتابوں میں عقل اول، نفس کل، نور وغیرہ ایسے مسائل کا تذکرہ دلچسپی سے کرتے ہیں جو صاحبین کے مذہب کے زائد ہیں حاصل یہ کہ ابن رشد کے عہد کی جو حالت تھی اوس کی بنا پر اوس کا یہ فیصلہ کہ زنا و قہ واجب القتل ہیں نامناسب اور سبباً نہیں معلوم ہوتا، کیونکہ زنا و قہ اور آبا جیہ سوسائٹی کے لیے حد درجہ ہلک ثابت ہوتے ہیں اور اودن کی بدولت نظام تمدن درہم برہم ہو جاتا ہے، پس یہ توقع بجا طور پر کی جاسکتی ہے کہ ابن رشد کے ان منصفانہ فیصلوں سے جو اس طول طویل عبارت بالا میں درج ہیں مسلمان علماء و فقہاء کو بھی اختلاف نہ ہو گا،

ابن رشد کا علم الاخلاق و علم سیاست

عربی فلسفہ میں محض فلسفیانہ حیثیت سے علم اخلاق اور علم سیاست کا تذکرہ بہت کم ہوتا ہے، عموماً مترجمین اور عرب فلاسفہ نے یونان کی طبیعیات، انبیات، علم طب، علم نجوم وغیرہ کے جانب زیادہ توجہ کی، لیکن جن علوم کا تعلق انسانی معاشیات سے ہے اور ان کو نظر انداز کر دیا، اس کے کئی وجوہ ہیں (۱) جن علوم کا تعلق معاشیات سے ہے اور ان کی نسبت مغرب و مشرق کے نقطہ نظر میں بڑا فرق ہے، انسانی معاشیات کا تعلق مشرق میں مذہب سے وابستہ مانا گیا ہے، یہاں فلاسفہ کے دو الگ الگ طبقہ ہیں ایک طبقہ مقننین اور شرعین کا ہے، یہ زیادہ تر مذہبی گروہ پر مشتمل ہوتا ہے، وراثت، نکاح، انسانوں کے باہمی تعلقات اور حکومت کے فرائض اسی کے متعلق رہتے ہیں، یہ گروہ ملک کے رسم و رواج یا انبیاء کے کلام میں بالکل تغیر نہیں کرتا، بلکہ معاشیات کے متعلق جتنے احکام ہیں ان کا دار و مدار محض وحی یا رسم و رواج پر رکھتا ہے، دوسرا طبقہ وہ ہے جو فلسفیانہ نقطہ نظر سے حقائق اشیا کی معرفت حاصل کرتا ہے، تزکیہ اخلاق اور ارشاد و ہدایت اور اخلاقی تعلیمات کا تعلق اسی گروہ سے ہوتا ہے، یہ لوگ دنیا سے سروکار نہیں رکھتے اور اپنے فرائض ادا کرنے میں لگے رہتے ہیں،

بمخلاف اس کے مغرب کا نقطہ نظر اس سے بالکل جداگانہ ہے، وہاں فلاسفہ ہی تمام کام انجام دیتے ہیں، ملکی حکومت میں دخل دینا، قوانین وضع کرنا اور ان کو نافذ کرنا، علوم مادیہ کی عقدہ کشائی کرنا، لوگوں کی اخلاقی حالت درست کرنا، غرض معاشیات وغیرہ معاشیات کے تمام فرائض ایک ہی گروہ، انجام دیتا ہے، وہاں حکمران و مقننین یا اہل دیان طریقت و رہنمایان شریعت کے دو گروہ الگ الگ نہیں ہوتے، اس کا لازمی نتیجہ یہ ہے کہ مشرق میں معاشیات انسانی کا دل و مدار مذہب پر دکھا گیا ہے، اور مغرب میں

فلسفہ پر، اور یہی سبب ہے کہ مشرق کے علما خالص فلسفیانہ حیثیت سے معاشیات انسانی پر بالکل قلم نہیں اٹھاتے اور ان معاملات میں محض مذہب کی ہدایت کو کافی خیال کرتے ہیں،

یہی سبب ہے کہ مسلمان علما نے یونان کے علم الاخلاق کو فلسفیانہ حیثیت سے اپنے ہاں نہیں لیا، سنسکرت کی کچھ معمولی اخلاقی داستانیں ترجمہ کر لیں، ارسطو کے کچھ غیر مشتبہ رسائل نقل کر لیے، حکماء کے کچھ جھوٹے سچے مقولے یاد کر لیے، اسکے علاوہ سقراط، ارسطو، اپیکیورس، زینو، سینیکا، سیرس، اور مارکس ریلیوس وغیرہ کے اخلاقی مضامین سے عرب فلاسفہ بالکل واقفیت نہیں رکھتے تھے اور فرقہ رواقیہ (اسٹوائکس) اور فلسفہ لذتہ کے باہمی مشاجرات کے ذکر سے اون کی تصنیفیں بالکل خالی ہیں، سعادت، مودت، خالصہ وغیرہ خالصہ، نصیبی، مصائب و محن، تقدیر و جبر، حصول ثروت و جاہ، تحصیل زر، وغیرہ پر اخلاقی بحثیں جو حکیم سینیکا اور سیرس کی تصنیفات کی جان ہیں، اون کا عربی تصنیفات میں نام و نشان نہیں، مذہب افادہ اور مذہب ضمیریت جو دو محرکۃ الارادہ سب گزرے ہیں اون سے اگر ہم کو واقفیت حاصل کرنا ہو تو عربی تصنیفات کا مطالعہ بے سود ہے، ارسطو کی کتاب الاخلاق نیقوماخس کے علاوہ کسی بڑی تصنیف سے شاید ہی عرب فلاسفہ واقفیت ہو، اسی کو پیش نظر رکھ کر حکیم ابن مسکویہ نے کتاب الطہارۃ میں اور نصیر الدین طوسی نے اخلاق الماصرین میں علم الاخلاق پر قلم اٹھایا ہے، غرض علم الاخلاق کے جانب سے اس عام بے توجہی کا بڑا سبب یہ ہے کہ عرب فلاسفہ فلسفیانہ حیثیت سے اس موضوع پر قلم اٹھانے سے سو خیال کرتے تھے،

ابن رشد بھی اس معاملہ میں اپنے دیگر ساتھیوں کا ہمنوا ہے، یعنی رسمی طور پر اس نے بھی کتاب الاخلاق نیقوماخس کی ایک شرح لکھ دی ہے، اور کسی جدت کا اظہار نہیں کیا ہے، البتہ تجربہ و قدر کے مسئلہ پر مشکلانہ حیثیت سے بعض مذہبی کتابوں میں بحث کی ہے جو شاید کسی دوسرے مقام پر ہم نقل بھی کر چکے ہیں اور فلسفہ کے ضمن میں اس کا دوبارہ نقل کرنا بیسود ہے،

علم اخلاق کی طرح علم سیاست کا بھی ذکر عربی فلسفہ میں کیا ہے، اس کی ایک وجہ تو وہی ہے

جو اوپر گزری، یعنی مشرق میں علم سیاست کا تعلق مذہب سے قائم کیا گیا تھا اور خالص فلسفیانہ حیثیت سے اس پر بحث کرنے کی ضرورت نہیں سمجھی گئی، اور دوسری خاص وجہ یہ تھی،

(۲) مسلمانوں کی جتنی سلطنتیں یقیناً سب شخصی یقین جس کا لازمی نتیجہ یہ تھا کہ سیاسی مباحث میں آزاد

خیالی ممنوع تھی اور یونانی علم سیاست جمہوریت کے خیالات سے ملوث تھا،

ابن سینا نے کتاب الشفاء کے آخر میں نبوت کی بحث کے ضمن میں ائمہ اور خلافت سے بھی بحث

کی ہے جو خالص فلسفیانہ نقطہ نظر سے حد درجہ ناقص ہے اور خلافت پر تو اس نے بالکل اپنے عہد کے اسلامی نقطہ نظر سے بحث کی ہے، یہاں تک کہ وہ شیعوں کی بولی بول گیا ہے کہ حلیفہ اور امام کا تقرر انتخاب سے نہیں بلکہ نص سے ہونا انسب ہے، کیونکہ اس صورت میں مخالفت و نزاع کا اندیشہ بالکل نہیں ہوتا،

ابن باجہ نے البتہ تدبیر المتوحد و حیوۃ المعتزل میں ایک سیاسی نظریہ پیش کیا ہے، جو افلاطون

کے نظریہ سے ملتا جلتا ہے، ابن رشد نے اس نظریہ کا تذکرہ کتاب الاتصال میں ان الفاظ سے کیا ہے کہ ابن الصائغ نے حیوۃ المعتزل میں ایک سیاسی نظریہ پیش کیا ہے جس کا تعلق ان انسانی جماعتوں سے ہے جو نہایت امن و امان کے ساتھ زندگی بسر کرنا چاہتی ہیں، لیکن افسوس یہ ہے کہ کتاب ناقص ہے، یہ سیاسی نظریہ جس پر تقدیم نے بھی بہت کم لکھا ہے اس کی ایک اور کتاب میں شرح و بسط کے ساتھ مذکور ہے۔

ابن باجہ کی یہ دو کتابیں نہایت دلچسپ ہیں، مگر یہ ان کے قیاسات پیش کرنے کا موقع نہیں، مختصر سیاسی

نظریہ نقل کر دینا کافی ہے، یہ خیال رکھنا چاہیے کہ قدماؤں کے ذہن میں علم اخلاق اور علم سیاست کے الگ الگ مفہوم تھے، یہی وجہ ہے کہ افلاطون نے علم اخلاق اور علم سیاست کو غلط ملط کر دیا ہے، ارسطو نے اس نقص کو رفع کر کے دونوں علوم

حدود کو الگ کیا، لیکن ابن باجہ نے اپنی تصنیفات میں افلاطون کے علم اخلاق اور علم سیاست پر ایک ساتھ

بحث کی ہے، ابن باجہ کا خیال ہے کہ حکومت کی بنیاد اخلاق پر ہونی چاہیے، ایک جمہوریت میں اطباء اور قاضیوں کی جماعت کا وجود بیکار ہے، اطباء کا وجود اس لئے کہ جب انسان اخلاقی زندگی کے عادی ہو جائے اور طعم و شرب اور

معیشت میں تبدیل و کفایت شعاری کی عادت ڈال لینے کو لا محالہ اطباء کی کوئی ضرورت نہ رہیگی، اس طرح قاضیوں کی جماعت ایسے بیکار ہو کہ ایسی سوسائٹی میں بدکاری اور اخلاقی زوال کا نام و نشان ہی نہ ہوگا تو قاضی مقدم کیا فیصل کرے گا، یعنی اخلاقی سطح بلند ہونے کے بعد قاضیوں کی جماعت آپ سے آپ مفقود ہو جائیگی، آخر میں سیاسی نظریہ کی تشریح سے فراغت پانے کے بعد افلاطون کی طرح ابن باجہ کو بھی بھولا ہوا سبق یاد آتا ہے، یعنی ایک بار کی سیاست کو چھوڑ کر وہ صورت و معقولات مجردہ کی بحث چھیڑ دیتا ہے،

ابن رشد نے افلاطون کی کتاب جمہوریت کی شرح لکھی اور اسی سلسلہ میں سیاست پر اپنے خیالات کا اظہار کیا ہے، اس کتاب میں کوئی خاص جدت نہیں، بجز اس کے کہ ہر موقع پر افلاطون کی تائید کی ہے، اس کے خیالات کی تفصیل یہ ہے،

حکومت کی باگ بٹورھے تعلیم یافتہ اور تجربہ کار آدمیوں کے ہاتھ میں ہونا چاہیئے، اخلاقی تعلیمات وہ آیات کے علاوہ شہریوں کو خطابت، شاعری اور مناظرہ و منطق کی تعلیم دینا ضروری ہے، ایک آزاد جمہوریت میں اطباء و شعراء اور قاضیوں کی جماعت کا وجود یکسر بے سود ہے، فوج کی غایت بجز اس کے کچھ نہیں ہے کہ وہ ملک کی حفاظت پر اپنی جانیں نثار کرتی رہے، اس بنا پر فوجیوں کی زندگی شہریوں کی زندگی سے جداگانہ ہونی چاہیئے، اور شادی بیاہ کی ادن کو مطلق اجازت نہ ہونا چاہیئے،

عورت و مرد کے تو ائے جسمانی و دماغی میں کوئی نوعی فرق نہیں ہے، صرف کمیت کا فرق ہے، یعنی فنون جنگ اور علوم و فنون میں جس طرح مرد مہارت پیدا کرتے ہیں اسی طرح عورتیں بھی مہارت پیدا کر سکتی ہیں اور مردوں کے دوش بدوش انسان کی ہر ایک خدمت انجام دے سکتی ہیں، بلکہ بعض فنون تو عورتوں کے لئے مخصوص ہیں، مثلاً موسیقی کہ اسکی قدرتی تنظیم و ترتیب اسی وقت حاصل ہو سکتی ہے جب صنف نازک اس کی تشکیل کرتی ہے، افریقہ کی بعض بدوی حکومتوں میں اس قسم کی کثرتِ مثالیں موجود ہیں

کہ عورتوں نے میدان جنگ میں سپاہ و قائد کے فرائض کامیابی کے ساتھ انجام دیئے، اسی طرح ایسے شواہد بھی ہیں کہ عنان حکومت عورتوں کے ہاتھ میں رہی اور انتظام میں کوئی دخل نہیں ہوا، ابن رشد کہتا ہے کہ یہ موجودہ بدترین نظام اجتماعی ہے جس کی بدولت عورتوں کو اس کاموقع نہیں ملتا کہ وہ اپنی قابلیتوں کی نمائش کر سکیں، گویا اس نظام نے یہ طے کر دیا ہے کہ عورتوں کی زندگی کی غایت محض یہ ہے کہ ادن سے نسل کی افزائش ہوتی رہے، اور بچوں کی تربیت میں وہ مشغول رہیں، لیکن اس کا نتیجہ یہ ہے کہ تدریجی طور پر ایک حد تک ان کی عقلی قابلیتیں فنا ہوتی چلی جا رہی ہیں، یہی سبب ہے کہ ہمارے ملک میں ایسی عورتیں بہت کم نظر آتی ہیں جو کسی حیثیت سے بھی سوسائٹی میں امتیاز رکھتی ہوں، ادن کی زندگی نباتات کی طرح گزر جاتی ہے اور وہ مزدور و کاشت کے مانند کاشتکار یعنی اپنے خاوندوں کے قبضہ و اقتدار میں رہتی ہیں، اور یہی سبب ہے کہ ہمارے ملک میں عسرت و افلاس روز بروز بڑھتا جا رہا ہے، چونکہ ہمارے ملک میں عورتوں کی تعداد مردوں سے زیادہ ہے، اور عورتیں بیکاری میں زندگی گزارتی ہیں، اسلئے وہ اپنی محنت و کوشش سے خاندانوں کی خوشحالی کو ترقی دینے کے بجائے مردوں پر بار ہو کر زندگی بسر کرتی ہیں،

نظام حکومت میں استبداد کی بنیاد یہ ہے کہ کسی خاص فرد یا گروہ کے فوائد کو ملحوظ رکھ کر حکومت کی جائے، اور جمہور کے فوائد بالمال کیے جائیں، سب سے زیادہ سخت استبداد علماء و فقہاء کے گروہ کا ہوتا ہے کہ یہ خیال اور رائے کی آزادی تک کو سلب کر لیتا ہے، افلاطون نے جس قسم کی جمہوریت کا خواب دیکھا تھا اس کی تعبیر ایک حد تک خلافت راشدہ کے دور میں پوری ہوئی، یعنی ایک ایسی جمہوریت کا اس دور میں سنگ بنیاد رکھا گیا جو ہر طرح مکمل اور افلاطون کی جمہوریت سے بھی برتر تھی، لیکن حضرت امیر معاویہ پہلے شخص ہیں جو اس معصیت کے مرتکب ہوئے کہ انھوں نے خلافت کا نظام بد لکھ موروثی حکومت کے قالب میں اس کو ڈھال دیا، اور ایک بار یہ مثل قائم ہو چکنے کے بعد ہر چار طرف تغلب و استبداد کے بادل ایسے چھائے کہ مسلمانوں کی دماغی اور انتظامی قابلیتیں بالکل فنا ہو گئیں، چنانچہ ہمارا ملک اندلس بھی آج تک اسی کے نتائجِ بھگت رہا ہے،

یہ خیالات ہیں جو ابن رشد نے جمہوریت کی شرح میں ظاہر کیے ہیں، لیکن قرونِ متوسطہ میں اس کے جانب ایک اور سیاسی نظریہ کی نسبت کی جاتی تھی، یعنی پہلا شخص ہے جس نے اس نظریہ کی بدولت ابن رشد کی لعنِ ملعون میں کوئی دقیقہ اٹھا نہیں رکھا وہ نظریہ یہ ہے،

فزعِ انسان کی حالت نباتات کی سی ہے، یعنی جس طرح کا شکار ہر سال بیکار اور بے شہر خون کو بڑے اکھاڑ پھینکتے، اور صرف انہیں دشتوں کو باقی رکھتے ہیں جن کے بار آور ہونے کی امید ہوتی ہے، اُسی طرح یہ نہایت ضروری ہے کہ بڑے بڑے آبادی شہروں کی مردم شماری کرائی جائے اور اون لوگوں کو قتل کر دیا جائے جو بیکار سی کی زندگی بسر کرتے ہیں اور کوئی ایسا پیشہ یا مشغلہ اختیار نہیں کرتے جو اون کی معیشت کی کفالت کر سکے شہروں کی صفائی اور حفظانِ صحت کے اصول پر اون کی تعمیر حکومت کا پہلا فرض ہے، اور یہ اوس وقت تک حاصل نہیں ہو سکتا جب تک کہ ناکارہ لوگ، لنگڑے، اور بے مشغلہ آدمیوں سے شہروں کو پاک نہ کیا جائے،



باب چہارم

فلسفہ ابن رشد پر نقد و تبصرہ

(۱) ابن رشد کے فلسفہ کی ماہیت و اصل - ابن رشد اور عرب کا فلسفہ، فلسفہ

کی کتابوں کے تراجم اور اودن کی نوعیت، فلسفہ سے عربوں کا تعلق اور ادس کی نوعیت، مسلمانوں میں فلسفہ کی ماہیت اور ادس کی نوعیت، ارسطو کے ترجمے اور اودن کی حقیقت، عربی فلسفہ کے تاخذ، ارسطو کے یونانی مفسرین اور اسکندریہ کے اشراقی فلسفہ کا اثر، ابن سینا کا فلسفہ، ابن باجہ اور ابن طفیل، ابن رشد کا وجہ

عربی فلسفہ میں، ابن رشد کی زبانی ادس کے فلسفہ کی ماہیت، گذشتہ مباحث کا خلاصہ،

(۲) ابن رشد کے فلسفہ کی غلطیاں - فلاسفہ اسلام نے ارسطو کا فلسفہ سمجھنے میں

غلطیاں کیں، اس کا سبب، ابن رشد کی مخصوص غلطیاں، وہ غلطیاں جن میں اسکے ساتھ دیگر فلاسفہ بھی شریک ہیں، نفوس فکریہ کا نظریہ ارسطو کی کتابوں میں اور عرب فلسفہ کے ساتھ اس کا مقابلہ،

(۳) ابن رشد اور ابن سینا - ارسطو کے فلسفہ کی شرح و تفسیر میں مسلمان فلاسفہ کی بعض

عادات، فارابی اور ابن سینا پر ابن رشد کے تعقبات، وہ مسائل جن میں ابن سینا نے ارسطو سے مخالفت

کی ہے اور ان کی بعض مثالیں اور ابن رشد کے تعقبات، وہ مسائل جنکی ابن سینا نے فلا تفسیر کی ہے، اونکی

بعض مثالیں اور ابن رشد کے تعقبات، وہ مسائل جو ارسطو کے نام سے ادس کے فلسفہ میں ابن سینا نے

امضافہ کیے، ادن کی بعض مثالیں، گزشتہ مباحث کا خلاصہ،

(۱)

ابن رشد کے فلسفہ کی ماہیت و اصل

ابن رشد کے آراء و نظریات سے بالتفصیل بحث کر چکنے کے بعد اب ہم ایک اُجالی نظر اس کے فلسفہ پر ڈالنا چاہتے ہیں، اس سلسلہ میں سب سے پہلا اور دلچسپ سوال یہ ہے کہ ابن رشد کے فلسفہ کی ماہیت کیا ہے؟ یعنی اس کا فلسفہ خود اس کا ایجاد کردہ ہے، یا کسی خاص فرقہ سے اس کا تعلق ہے؟ اس کے فلسفہ کے تاخذ کیا ہیں، یعنی کس بنیاد پر اس نے اپنے فلسفہ کی تعمیر کی ہے؟ مثالی فلسفہ سے اس کا کیا تعلق ہے، یعنی کن کن باتوں میں اس نے دیگر مثالی فلاسفہ سے اختلاف کیا ہے؟ مختصر یہ کہ بحیثیت مجموعی اس کے فلسفہ کی کیا قدر و قیمت ہے؟

تاریخ فلسفہ میں ابن رشد کا بار بار تذکرہ دیکھ کر یہ خیال ہوتا ہے کہ یہ عظیم الشان و جلیل القدر فلسفی شاید ان اعظم رجال میں ہو گا جو بڑے بڑے مذاہب اور فرقوں کے بانی گذرے ہیں اور جن کے ناموں کا دنیا کلمہ پڑھتی ہے، یہ خیال اور بھی زیادہ تقویت پاتا ہے، جب یہ پیش نظر رکھا جائے کہ اس عظیم الشان فلسفی کے خیالات پر نئے نئے پیرایوں اور طرح طرح کے استدالات سے مدقون یورپ میں نفیاً یا اثباتاً بحث ہوتی رہی اور انسان کی ذہانت و ذکاوت کا ایک بہت بڑا ذخیرہ محض اس کی کتابوں کی شرح و تفسیر اور اس کے خیالات کی اشاعت کے نذر ہو تا رہا، لیکن جب زیادہ وقت نظر اور غور و خوض سے اس کے فلسفہ کا مطالعہ کیا جاتا ہے، تو دلفتہ اس عظمت و جلال کا طلسم نگاہ کے سامنے سے غائب ہو جاتا ہے، اور صاف نظر آ جاتا ہے کہ جس کو ہم حقیقت سمجھے بیٹھے تھے وہ محض ایک ظل اور پرتو ہے اور جس کو ہم صداقت کا معیار خیال کر رہے ہیں وہ ایک اپنے سے زیادہ عمیق ضلالت

مگر ہی کا محض عکس ہے، یعنی اس جلیل القدر فلسفی کا کارنامہ جو کچھ ہوا وہ اس قدر ہے کہ ارسطو کے جھوٹے سچے خیالات کی نشر و اشاعت کی کوشش میں وہ اپنے دیگر ہم قوم فلاسفہ میں سے کسی سے پیچھے نہ رہا اور جو خیالات اس کے پیشتر ضخیم مجلدات میں دہرائے جا چکے تھے انھیں کو دوسرے اسلوب سے اس نے بھی دہرا دیا،

غرض ابن رشد کے فلسفہ کی حقیقت (جیسا کہ اس کی کتابیں دیکھنے سے معلوم ہوتا ہے) اس سے زیادہ کچھ نہیں ہے، کہ وہ عربی فلسفہ کے مشائی فرقہ کی ایک آخری کڑی ہے جو اس سلسلہ کی دوسری کڑیوں سے کسی حیثیت سے بھی ممتاز نہیں، پس اس بنا پر اگر ہم اس کے فلسفہ کی اصل اور اس کے تاخذ دریافت کرنا چاہتے ہیں تو ہمیں چند منزل بھی چھڑھٹ کر عربی فلسفہ کی ماہیت اور اس کے تاخذ سے پہلے بحث کرنا ضروری ہوگا، یعنی یہ دریافت کرنا ہوگا کہ خود عربی فلسفہ کی اصل و ماہیت کیا ہے، اور کن کن تاخذ سے اس کا مواد فراہم کیا گیا ہے، فلسفہ اسلام کی تاریخ کا یہ ایک نہایت دلچسپ سوال ہے کہ مسلمان فلاسفہ ارسطو کے صرف نرے مقلد تھے یا تحقیقات اسرار کائنات کے لئے انھوں نے کوئی دوسری راہ اختیار کی تھی، مستشرقین میں دو گروہ ہیں ایک کا خیال ہے کہ مسلمانوں نے نہ صرف علوم یونانی کی حفاظت کی، بلکہ تحقیقات یونان میں اضافہ بھی کیا، دوسرا گروہ کہتا ہے کہ مسلمان نرے یونانیوں کے مقلد تھے، یہی بحث ہے جس پر فیصلہ کا مدار ہے، ہماری اصلی بحث ابن رشد کے فلسفہ سے ہے، اسلئے ہم بالا اختصار اس بحث کا فیصلہ کریں گے، اس کے تحقیقی فیصلہ کا موقع فلسفہ اسلام کی تاریخ ہے،

ہماری بحث کا تعلق علم کی صرف اس شاخ سے ہے جس کو فلسفہ کہتے ہیں، حکمیات (سائنس) طب و کیمیا، ریاضیات و ہئیت وغیرہ خارج ہیں، عربی قوم جب جزیرہ نمائے عرب سے اٹھی تو شام و عراق، مصر و افریقہ، اور اندلس تک پھیل گئی، قبیلے کے قبیلے ملک سے باہر نکل کر ان دور و دراز ممالک میں آباد ہو گئے اور بعض خطوں میں تو وہ اس کثرت سے جا کے آباد ہوئے کہ وہاں کی زبانیں انھوں نے بدل ڈالیں، وہاں کے باشندوں کی خبریں انھوں نے تغیر کیا، اور ہر حیثیت سے ان خطوں کو تمام تر عربی قالب میں ڈھال لیا،

لیکن باوجود اس کے یہ نامکن تھا کہ ماحول کے تغیرات، غیر مالک کے باشندوں کے اطوار و عادات، اور غیر قوموں کے تمدن و معاشرت کا رد عمل ان فاتحوں پر نہ ہوتا، مصر میں شام میں ایران میں تمدن تو میں پہلے سے آبا و اقیان، ایرانیوں کا لٹریچر زندہ تھا، شام میں یہودی اور عیسائی طبیبوں نے بڑے بڑے دارالعلوم کھول رکھے تھے، اور سب سے زیادہ مصر میں پڑانے یونانی فلسفہ کا بچا کچھا اثر کچھ نہ کچھ باقی رہ گیا تھا، ان قوموں کے میل جول کے اثر اور دیگر ضروریات کی بنا پر (جن کا استقصا یہاں نہیں کیا جاسکتا) عربوں کے لئے علوم عقلیہ کے جانب توجہ کرنا ناگزیر تھا، شام کے عیسائی اطباء اور فلاسفہ سریانی اور شامی زبانوں میں یونان کے علوم و فنون کو منتقل کر چکے تھے، اہل یورپ کہتے ہیں کہ مسلمانوں نے علوم عقلیہ کے جانب محض علم نجوم اور علم طب کے ذوق و شوق میں توجہ کی، ہماری قوم کو چاہیے یہ بات کتنی بُری لگے، مگر واقعہ یہ کہ ابتدا میں نجوم و طب و کیمیا کا شوق ضرور عربوں کے لئے محرک ہوا، اور اس میں کوئی بُرا لگنے کی بات نہیں، جب کبھی فلسفہ کا رواج ہوا ہے تو اسی طور پر کہ پہلے آہستہ آہستہ نجوم اور طب سے متعلق تحقیقات کی ابتدا ہوئی اور رفتہ رفتہ اور علوم حکمیہ کی بنیادیں پڑتی گئیں، تا آنکہ بالآخر خالص مابعد طبیعیاتی مباحث کا ظہور ہوا، بہر حال عربوں میں پہلے جس گروہ نے علوم عقلیہ کے شوق کا اظہار کیا وہ اُمّی دولت کا گروہ تھا، ابن اثال عیسائی طبیب دولت امویہ سے وابستہ تھا، امیر فرعاویہ کے پوتے خالد نے ایک یونانی حکیم مریانس سے علم کیمیا سیکھا،

مصر میں گوشہ نشین شاہ جیشین کے عہد سے فلسفہ کی تعلیم بند ہو گئی تھی، تاہم طب کے تعلق سے کچھ فلاسفہ اسکندریہ میں باقی رہ گئے تھے، عربی اثر کے بدولت اون میں سے بعض بعض عربی زبان میں بھی ہمارت رکھتے تھے، ابن الجبر اس عہد کا مشہور طبیب و فلسفی تھا، عمر بن عبدالعزیز کے ہاتھ پر یہ اسلام لایا، اور انھوں نے اس کو شام میں لا کر آباد کیا، چنانچہ اس عہد سے بجائے اسکندریہ کے حران اطباء اور فلاسفہ کا مرکز بن گیا اس عہد کے دیگر مشہور مترجم فلسفی اصطفیٰ، ماسر جیس، اور اہرن وغیرہ تھے، اور یہ سب کے سب تو یونانی شام کے باشندہ تھے، یہ اوپر گزر چکا ہے کہ شام کے اطباء اور فلاسفہ نے چپکے چپکے اسکندریہ کے ذخیرہ کو

سُریانی اور کلدانی زبانوں میں منتقل کر لیا تھا، اس بنا پر جب پہلے پہل مسلمانوں میں علوم عقلیہ کے ترجمہ کی تحریک شروع ہوئی، جس کا اصلی آغاز منصور عباسی کے عہد سے سمجھنا چاہیے، تو اس وقت سب سے پہلے انھیں سریانی اور کلدانی تراجم کے ترجمہ سے ابتدا کی گئی،

ترجمہ کا دور شباب ہارون و امون کا دور حکومت خیال کیا جاتا ہے، امون کو ہر قسم کے علوم و فنون کا شوق تھا، اور علمی خاندانوں کی تربیت وہ نہایت اہتمام سے کرتا تھا، چنانچہ اس نے اپنے دربار میں فانی سی یونانی، سُریانی، کلدانی وغیرہ زبانوں کے بڑے بڑے ماہر فضلا جمع کیے تھے جو دنیا کے تمدن ممالک کے ذخیرہ کو عربی میں منتقل کرنے میں لگے رہتے تھے، کچھ سنسکرت و ان پڈت تھے جو ہندوستان کے قدیم ذخیرہ کا عربی میں ترجمہ کرتے تھے، لیکن باہمہ مترجمین کی یہ پوری جماعت غیر قوموں اور غیر مذاہب کے افراد پر مشتمل تھی،

جاریج بن جبرئیل، قسطنطین، لوقا، ماسریس، عیسیٰ بن ماسریس، حجاج بن مطر، زوریا، مھسی، فیثون، حسوس، بسل، مطران، حیران، تدرس، ایوب، رباعی، یوسف، طلیب، ابویوسف، یوحنا، بطریق، یحییٰ بن بطریق، قنضا، رباوی، عبدیشوع بن بہرئ، شیریشوع بن قطرب، نادری اسقف، عیسیٰ بن یونس، ثابت بن قرہ، سان بن ثابت، ابراہیم حرانی، اور دیگر کثیر التعداد مترجمین یہودی، عیسائی، اور صابی مذہب رکھتے تھے، اور نسب کے اعتبار سے عرب سے اون کو کوئی تعلق نہ تھا، اس جماعت میں صرف دو شخص مسلمان ہیں، یعقوب بن اسحق کندی اور حنین ابن اسحق کا خاندان، اول الذکر مسلمان اور کندہ کے قبیلہ سے تعلق رکھتا تھا، اور ثانی الذکر بنی عباد کے قبیلہ سے تھا،

دیگر علوم و فنون کے ترجمہ سے بحث نہیں، محض فلسفہ کا ترجمہ کرنے والی جماعت مخصوص تھی، جس میں

حنین بن اسحق، عدی بن اسحق، اسحق بن حنین، یحییٰ بن بطریق، ثابت بن قرہ، سان بن ثابت، یعقوب کندی، متی وغیرہم زیادہ شہرت رکھتے تھے، ان میں اکثر ایسے تھے جو یونانی یا عربی دونوں زبانوں میں شاذ و نادر بہت کم مہارت رکھتے تھے، اور بعض ایسے تھے جو بالکل عربی نہیں جانتے تھے، مثلاً فیثون، اور تدرس،

البتہ حنین بن اسحق اور یعقوب کندی یونانی اور عربی دونوں میں ماہر تھے، حنین نے عربی بصرہ میں خلیل اور سیبویہ سے حاصل کی تھی اور یونانی ایشیا کو چک میں، یہی سبب تھا کہ اکثر ترجمے نہایت غلط سلطہ ہوتے تھے اور ادن کی تصحیح کی خدمت حنین بن اسحق اور ثابت بن قرہ کے سپرد ہوئی تھی،

غرض ان مختلف ذرائع سے ایک صدی کے اندر اندر دیگر ممالک کے علاوہ یونانی علوم و فنون کا بڑا ذخیرہ عربی میں منتقل ہو گیا، تاہم عام مسلمانوں میں علوم عقلیہ و فلسفہ کے خلاف جو برہمی پائی جاتی تھی اس کا اثر یہ تھا کہ فلسفہ کا رواج عام طور پر صرف یہودیوں عیسائیوں اور صابیوں ہی میں تھا، مسلمان بہت کم فلسفہ حاصل کرتے تھے، اور اگر حاصل کرنا چاہتے تھے تو ان غیر مذہب کے لوگوں کے سامنے زانو شاگردی کرنا پڑتا تھا، اس واقعہ کے شواہد پیش کرنے کی ضرورت نہیں اکثر حکما کے حالات میں ملتا ہے کہ انھوں نے فلاں صابی یا عیسائی عالم سے فلسفہ کی کتابیں پڑھیں،

یہ کوئی حیرت کی بات نہیں، اول اول جب فلسفہ کا رواج ہوا ہے تو اس وقت غیر قوموں یا غیر مذہب والوں کی شاگردی اختیار کرنا ناگزیر تھا، لیکن اس سلسلہ میں ہم کو ایک اور اہم واقعہ کے جانب توجہ دلانا ہو، اور وہ یہ ہے کہ جس جماعت نے غیر مذہب والوں سے فلسفہ حاصل کر کے اس میں کمال پیدا کیا، وہ بجائے عربوں کے زیادہ تر عجمی باشندوں یا نیم عرب مولدین پر مشتمل تھی، بالفاظ دیگر مسلمانوں میں جس جماعت کو عملاً فلاسفہ و حکماء کا لقب دیا جاتا ہے وہ عربوں کی جماعت نہ تھی بلکہ عجمیوں کی تھی، فلسفہ کی تخصیص نہیں بلکہ تمدن کے تمام اعلیٰ مظاہر کی زندگی اس دور میں جس جماعت کے دم سے قائم تھی، وہ اسلام کے زیر نگین ممالک کے سارے طول و عرض میں بااستثنائے اندلس عجمیوں اور صرف عجمیوں سے مرکب تھی، غور سے دیکھو ائمہ لغت میں سیبویہ، ابو علی فارسی، زرخشری، جرجانی، سکاکی، بنی عباس اور دولت بویہ کے اکثر انشا پر دا ز عرب نہ تھے عجمی تھے، یعقوب کندی کے علاوہ فلاسفہ میں ابن مسکویہ

۱۔ ان مباحث کے لئے دیکھو طبقات الاطباء و اخبار الکمل و فطی و کتاب الفہرست ابن النذیم،

ابن سینا، فارابی، شیخ الاخرق وغیرہ عجیب تھے، غرض ہر ایک علم و فن کی تاریخیں اٹھا لو اور ائمہ فن کی فہرست پر نگاہ ڈالو تو پہلی ہی نظر میں معلوم ہو جائیگا کہ عربوں کے تمدن کی ساری شان و شوکت اور طرح طرح کی علمی و عملی ترقیاں صرف اہل عجم کے دم سے وابستہ تھیں، اور یہی وجہ ہے کہ علوم و فنون کے مرکز بھی وہی مقامات تھے جو عجمی آبادی کے قلب یا اوس سے قریب تر واقع تھے، مثلاً بخارا، سمرقند، بلخ، نیشاپور، رے، بغداد وغیرہ،

پس ان دو اہم تاریخی واقعات (یعنی یہ عربی مترجم غیر مذہب اور غیر قوموں کے باشندے تھے، اور حکماء و فلاسفہ کی جماعت عربوں پر نہیں بلکہ اہل عجم پر مشتمل تھی) سے نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ حقیقت میں عربی فلسفہ کو عربی فلسفہ کہنا صحیح نہیں، بلکہ اس کو ترقوں متوسطہ کا مشرقی فلسفہ کہنا چاہیے، جس میں متعدد قسم کے عناصر مخلوط ہو گئے تھے، عربی فلسفہ کے مآخذ و عناصر کی بحث تو آگے آئیگی، یہاں صرف اسی نتیجہ سے بحث ہے اس فلسفہ کے لیے عربی زبان جو اختیار کی گئی تو محض اس سبب سے کہ عربی سرکاری زبان تھی، اور عربی میں ترجمہ کرنے سے بیش تر اشراف ہوں اور وظائف کا سہارا تھا، کیونکہ مشرق کی دولت کے مالک اس عہد میں صرف عرب کے امرا و سلاطین تھے، اور یہی وجہ تھی کہ جب دولت کے پہلے نے پٹنا کھایا، یعنی اہل عرب پر اہل عجم غالب آ گئے تو عجمیوں نے اپنی تاریخ، اپنے ملک کے علوم و فنون، اور یونانی تمدن کی ہر ایک شاخ کو نہایت آسانی سے عربی سے واپس لیکر اپنی زبان میں منتقل کر لیا اور عجمی زبان عربی زبان سے مستثنی ہو گئی، جس دور میں ایران کے شعراء اپنی شاعری اور زبان کی تدوین میں مشغول تھے بعینہ اسی عہد میں ایک عجمی جماعت فلسفہ و حکمت کے ترجمہ میں مشغول تھی، دولت سامانیہ جس نے دولت عباسیہ کی طرح علوم و فنون کی عربی گیری میں نمایان شہرت حاصل کی تھی، اس نئی تحریک کا مرکز تھی، چنانچہ ابن سینا کا خود اپنا بیان ہے کہ بخارا میں نوح سامانی کے شاہی کتب خانے میں فلسفہ کا ایک بے نظیر ذخیرہ میرے ہاتھ آیا، جو دنیا کے کسی اور مقام پر اکٹھا نہیں مل سکتا تھا،

بہر حال اہل علم یا اہل عرب کی کوششوں کی بدولت اسلام کے اس عہد زرین میں عربی اور فارسی دونوں زبانوں میں یونان کا قدیم سرمایہ کثرت سے فراہم ہو گیا اور وہ بیش قیمت علمی ذخیرہ جو یورپ کے ملکوں میں عیسائیوں کے مذہبی تعصب کی بدولت بند مقفل پڑا کڑوں کوڑوں کے کام آ رہا تھا، مسلمان قوموں کی کوششوں کی بدولت ایک مدت کے بعد منظر عام پر لایا گیا، اس ذخیرہ نے نہ صرف مسلمان قوموں کی دماغی حالت پر زبردست اثر کیا اور ان میں عقلیت اور روشن خیالی کی روح پھونک دی، بلکہ علوم و فنون کو زمانہ کی دستبرد سے بھی ایک حد تک بچا لیا۔ یہ ذخیرہ زیادہ تر علوم عقلیہ اور فلسفہ کی کتابوں پر مشتمل تھا، جس جماعت نے اس ذخیرہ کی قدر کی اور اس کو ہاتھوں ہاتھ لیا وہ فلاسفہ کی جماعت کملاتی تھی، ان فلاسفہ کا مشغلہ صرف یہ ہوتا تھا کہ حکماء یونان کی کتابوں کے پیچھے سرگردان رہتے تھے، اور نادار کتابیں بہت تلاش سے فراہم کرتے تھے، ان کا کئی کئی بار مطالعہ کرتے تھے، ان پر حواشی اور تعلیقات لکھتے تھے، ان کی شرح و تفسیر کرتے تھے، مفسرین و حکماء کے خیالات میں باہم تطبیق دیتے تھے، غرض جہاں تک فلسفہ کا تعلق ہوا انھوں نے کبھی اس بات کی کوشش نہیں کی کہ دنیا کے دیگر جویان حق فلسفیوں کے مانند اپنے ذہن و دماغ سے کام لیکر حقائق عالم کی جستجو کریں، بلکہ ان کی علمی جدوجہد کا تمام تر دار صرف اس بات پر رہا کہ یونانی حکماء خاص کر ارسطو کے خیالات اپنی کتابوں میں بلا کم و کاست نقل کر دیں، یہی وجہ تھی کہ عرب فلاسفہ حقیقی جویان حق نہ تھے، بلکہ ان کا درجہ اس قدر تھا کہ وہ فلاسفہ کی کتابوں کے مطالعہ میں مشغول رہتے ہیں، گویا وہ ایک جماعت تھی جس کا مقصد محض دوسروں کے خیالات کی ترجمانی تھا،

اہل عرب فلسفہ دانی کا مطلب محض اس قدر سمجھتے تھے کہ فلاسفہ کے خیالات کی پیروی ان کے نزدیک طب دانی اور فلسفہ دانی محض ایک فرقہ یا طبقہ کے خاص وظائف عمل شمار کیے جاتے تھے، چنانچہ اسی بنا پر طب دانی کو وہ آل اسقلیبوس اور آل بقراط سے منسوب کرتے تھے، گویا اسقلیبوس کوئی ایسا خاندان تھا، جس میں سینہ سینہ طب دانی منتقل ہوتی چلی آتی تھی، حالانکہ اسقلیبوس یونانیوں میں کسی فرد کا

نام نہ تھا، بلکہ وہ یونانیوں کا ایک دیوتا تھا، اسی طرح وہ فلسفہ کو بھی کوئی موروثی خاندانی فن سمجھتے تھے چنانچہ علامہ ابن تیمیہ نے جا بجا تحریر کیا ہے کہ فلسفہ کے بانی قدیم حوران کے صابی ہن، ان سے یونانیوں نے یہ فن سیکھا، اور اس کے بعد انھوں نے فلاسفہ کے تمام خاندانوں کا شجرہ نسب یا شجرہ ملذ صابیوں سے ملا دیا ہے، گویا اس لحاظ سے فلسفہ انسانی دماغ سے قدرتی طور پر زائیدہ خیالات و معلومات کے مجموعہ کا نام نہیں ہے، بلکہ وہ دیگر حرف و صنائع کے مانند ایک موروثی صنعت ہو، جو متعدد خاندانوں سے سینہ بسینہ منتقل ہوتی چلی آتی ہے،

اب ان مباحث سے قطع نظر اس علمی ذخیرہ کے عناصر ترکیبی پر ایک نظر ڈالو اور نہایت وقت نظر سے یہ پتہ لگاؤ کہ یہ ذخیرہ جس مواد یا تصنیفات پر مشتمل تھا اون کی صحت کا کیا رتبہ ہے، یعنی یہ کتابیں جن مصنفوں کی جانب منسوب کی جاتی تھیں اون کے جانب ان کتابوں کی نسبت بھی صحیح تھی یا نہیں، یا واقع میں مسلمان مترجمین کو دھوکا ہوا اور انھوں نے ارسطو کی تصنیفات کے شوق میں غلط سلط اور مشتبہ کتابیں ارسطو کی کتابوں کے نام سے ترجمہ کر ڈالیں، اس سے معلوم ہو سکیگا کہ مسلمان فلاسفہ جو خیالات ارسطو کی کتابوں سے نقل کرتے ہیں اونکا انتساب ارسطو کے جانب کہا تک صحیح ہو حقیقت یہ کہ عربوں کو جہاں تک کتابیں دستیاب ہو سکتی تھیں انھوں نے فراہم کیں وہ یونان کے خزان کتب سے قطعاً ناواقف تھے، جس طرح اور جس حیثیت سے اون کو کتابیں دستیاب ہوئیں انھوں نے سمیٹ لیں، یہ ذخیرہ زیادہ تر ایشیائی کوچک سے براہ راست یا قسطنطنیہ کے عیسائی بادشاہوں کے ذریعہ روم اور یونان کے متقل کتب خانوں سے فراہم کیا گیا تھا، خود مشرق کے برنطیں عیسائی بھی ان کتابوں کے مضامین اون کے مصنفوں کے واقعی اسما اور ان کی قدر و قیمت سے بالکل نا آشنا تھے، فلسفہ کا مذاق مٹ چکا تھا اور کتابیں ذاتی کتب خانوں میں مقفل پڑی تھیں، جن کی نگہداشت کی کوئی کوشش نہ ہوتی تھی، ایسی صورت میں مسلمان بھی مجبور تھے کہ جس قدر کتابیں اون کو دستیاب ہو سکیں فراہم کر لیں اور اون کی

ماہیت یا اون کے مصنفون کے واقعی اسماء دریافت کرنے کی کوشش نہ کریں،

ارسطو جس نے گویا فلسفہ کی تدوین کی پڑ اور جس کے پیشتر فلسفہ کی تدوین شاذ و نادر ہی کی جاتی تھی خود اس کی کتابوں کا مقدار کچھ ایسا بگڑا کہ تقریباً دو صدی تک نا اہل خاندانوں کے قبضہ میں رہیں، اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ ارسطو کے مرنے کے بعد اس کا ذاتی کتبخانہ، جو خود اس کی تصنیفات اور یونان کے دیگر مصنفون کی کتابوں پر مشتمل تھا، اس کے عزیز قریب اور شاگرد رشید ثيوفراسطس کے قبضہ میں آیا، ثيوفراسطس خود فلسفی اور ارسطو کا جانشین تھا، اس نے اس کتبخانہ کی بڑی قدر کی، لیکن ثيوفراسطس کی موت کے بعد جو ششہ قبل مسیح میں واقع ہوئی یہ کتبخانہ اس کے ایک شاگرد نلیس کے ہاتھ لگ گیا اور تقریباً ۳۳۰ قبل مسیح تک اسی خاندان کے قبضہ میں رہا، اس دوران میں یہ خاندان ایتھنز سے نقل وطن کر کے ایشیا کو چک میں آباد ہو گیا تھا، چنانچہ یہ کتابیں بھی ایشیا کو چک میں منتقل ہو گئیں، اور پریگمیس کے بادشاہوں کے خون سے جو نہایت علم دوست اور کتبخانے جمع کرنے کے شوقین تھے یہ کتابیں تہ خانوں میں بغیر نگہداشت کے پڑی رہیں، یہاں تک کہ جب ۳۳۰ قبل مسیح یونانیوں کے مالک رومیون کے قبضہ میں آ گئے تو اس وقت اس خاندان کے نا اہل افراد نے ان کتابوں کو کوٹھریوں سے نکال نکال کر بازاروں میں بیچنا شروع کیا، اتفاق سے یہ پورا کتبخانہ ایتھنز کے ایک شوقین امیر امپلیکین نے خرید لیا اور ایک عرصہ تک اس کے قبضہ میں رہا، لیکن ۳۳۰ قبل مسیح میں رومیون کے نامور سپہ سالار سیلانے جب ایتھنز فتح کیا تو وہ لوٹ کے سامان کے ساتھ یہ پورا کتبخانہ بھی روم اٹھا لایا، اور یہاں قرینہ سے وہ ایک پبلک اریٹرا لیم میں رکھ دیا گیا، یہی دور ہے جب سے ارسطو کی تصنیفات منظر عام پر آئیں، اینڈرائیکس جو ایک متبحر مشائی فرقہ کا فلسفہ دان تھا اس نے نہایت جانفشانی سے ارسطو کی کتابوں کی تہذیب و تدوین کی، مضمون کے متعدد اور بے ترتیب مقالات ایک جلد میں ترتیب دیئے، بے ترتیب مسودات کی شیرازہ بندی کی اور ہر ہر فن کی کتابیں الگ الگ کیں،

اس وقت ہمارے پاس ارسطو کی کتابوں کی تین فہرستیں موجود ہیں، ایک دیوجانس لائرتیس کی ترتیب دادہ جس میں کتابوں کی کل تعداد اکیس سو چھیالیس درج کی گئی ہے، دوسری ایک اور شخص اینائیس کی ترتیب دی ہوئی جو فہرست اول کی قریب قریب تعداد کی کتابوں پر مشتمل ہے، اور تیسری اینڈرائیکس کی فہرست ہے، لیکن یہ عجیب بات ہے کہ اول الذکر دو فہرستوں میں بعض ایسی کتابوں کے اسما درج ہیں جو خود ارسطو کے ذاتی کتب خانہ سے اخذ کی ہوئی یعنی اینڈرائیکس کی فہرست میں غیر مندرج ہیں۔

خلا ارسطو کے مکالمات و مکاتبات، قصہ کہانیوں کی کتابیں، حیوانات، نباتات سے متعلق عام فہم مضامین کی کتابیں، کچھ تاریخی افسانے وغیرہ، کچھ مذہب کی معمولی کتابیں، لیکن باقیہ یہ ضرور ہے کہ اینڈرائیکس کی ترتیب دادہ فہرست دیگر فہرستوں سے قطعی زیادہ صحت رکھتی ہے، کیونکہ وہ خود ارسطو کے کتب خانہ سے اخذ کی گئی ہے، اور اس کے پیشتر کی فہرستوں میں جن کتابوں کا ذکر کیا گیا ہے وہ یقیناً ارسطو کی تصنیف نہیں ہیں بلکہ ارسطو کی شہرت کا ناجائز فائدہ اٹھا کر اسی کے ذوق کے بعض لوگوں نے ان کو ترتیب دیکر ارسطو کے نام سے مشہور کروایا ہے، پس ارسطو کی تصنیفات میں مشتبہ اور غیر مشتبہ تصنیفات کا خلا ملط جو ہو گیا ہے ظاہر ہے کہ مسلمان مترجمین اس کی حقیقت کس طرح سمجھ سکتے تھے، ان کو ارسطو کے نام سے جہاں جہاں کتابیں دستیاب ہوئیں انہوں نے بلا پس و پیش حاصل کر لیں، پس اس بنا پر محض یہ گمان ہی نہیں بلکہ ایک حد تک واقعہ ہے کہ انہوں نے ارسطو کی بکثرت مشتبہ کتابیں نقل کر لیں اور بازاروں میں ارسطو کے نام ادا کی اشاعت شروع کر دی، چنانچہ اس سلسلہ میں فلسفہ کی دو کتابوں "اثولوجیا" اور کتاب "اعل" کے متعلق تو تحقیق معلوم ہے کہ یہ حقیقت میں ارسطو کی نہیں ہیں لیکن مسلمان فلاسفہ ان کو ارسطو کی تصنیف سمجھتے تھے، اور ان سے استشہاد ملے یہ قصبہ گروٹ نے تذکرہ ارسطو میں نقل کیا ہے، اور مشہور یونانی مؤرخ اسٹرابو اس کا نقل اول ہے، ارسطو کی مشتبہ کتابوں کی بحث پر دیکھو گروٹ کا تذکرہ ارسطو نیز اخبار اسکا "لفطی" میں اپیلکین، بلیمونین اور کتب ترجمہ خنین بن سنیح وغیرہ کی فہرستوں کا باہمی مقابلہ کرو،

کرتے تھے، فارابی نے افلاطون اور ارسطو کے فلسفہ کی تطبیق پر جمع بین الراہین کے نام سے جو رسالہ لکھا ہے،
اوس میں مابعد الطبیعیہ کے بجائے ”آئو لوجیا“ سے بکثرت شواہد نقل کئے ہیں،

غرض مختلف ذرائع سے ارسطو اور دیگر فلاسفہ یونان کی جس قدر کتابیں مسلمانوں کو دستیاب ہوئیں،
وہ انھوں نے بلا تفریق اور بے پس و پیش حاصل کر لیں، اور اون کی تہذیب و تدوین کی اور اون کو
زمانہ کے دستبرد سے محفوظ کر لیا، ان کو اس سے غرض نہ تھی کہ کون کتاب ارسطو کی واقعی تصنیف ہے اور
کون اس کے جانب غلطی سے منسوب کر دی گئی ہے، مسلمانوں کو تو ارسطو کے خیالات سے عشق تھا، اور وہ
ارسطو کی کتابوں کے دلدادہ تھے، نہ اس بنا پر کہ تمام فلاسفہ کی کتابیں مطالعہ کر کے انھوں نے ارسطو کا انتخاب
کر لیا تھا، بلکہ محض اس بنا پر کہ بلا کسی خیال کے ان کو ارسطو کی ذات سے شیفٹنگ تھی، یہاں تک کہ اس شیفٹنگ کا

سہ چنانچہ ایک موقع پر ارسطو کی حسب ذیل عبارت استشہاد میں پیش کی ہو، (صفحہ ۱۳۱، یورپ)

”انی ربما خلقت بنفسی کثیراً و خلعت بدنی فصرۃ کانی جہر مجر د بلا جہم فالکون داخلانی ذاتی لا جہا لہا
خارجا من سائر الاشیاء سوا ى فالکون العلم والعالم والمعلوم جمیعاً فالہی فی ذاتی من الحسن البہاء مابقیۃ
متجہا فالعلم عند ذلک انی من العالم الشریف جزء صغیر فان فلما یقنت بذلک ترقیت بذہنی من ذلک
العالم العالم لا انی فصرۃ کانی ہنک متعلق بہا فخذ ذلک یلمع لی من النور والبہاء مایکل الالسن و لا ینصفہ ولا ۛان
عن سمعہ فاذا شہشی فی ذلک النور و بلغت طاق ولم قہ علی احتمالہ ہبطت لے عالم الفکرۃ فاذا صرۃ الی عالم الفکر تحبیت
عن الفکرۃ ذلک النور و تکثر تنو فی کل شیء یو قلیط من من حیث امر بالطلب الیہ عن جہر النفس الشریفۃ بالصغرۃ عالم العقل
ارسطو کی کتابوں کے مطالعہ کو نوائے سحر کہتے ہیں کہ یہ صوفیانہ انداز کی تحریر ارسطو کے خلاق کے کس قدر مثالی ہو، اور قیاس یہ گرا ہی دیتا ہو
کہ ”آئو لوجیا“ میں یہ عبارت درج ہو فلسفہ افلاطونیہ جدیدہ کے کسی مصنف کی تصنیف ہو اور شاید پلوٹینس کی ہو تو تعجب نہیں کیونکہ اسی قسم کے نظریہ
غلوۃ فنا کی کیفیتیں طاری ہو کر فی حقین اور یہی لوگ جسم سے اپنے تئیں جدا کر لینے کے مدعی تھے، ورنہ یونان کا ارسطو تو شاید اس
قسم کے صوفیانہ مذاق اور جذب فنا کے احوال سے قطعاً نا آشنا تھا،

یہ عالم تھا کہ مامون نے، جو نہایت علم دوست خلیفہ تھا، ارسطو کو خواب میں دیکھا، اور فلسفہ کی چند باتیں اس کی زبان سے سُکر خواب ہی میں اوس کی کتابوں کا گرویدہ ہو گیا اور دوسرے روز ایک وفد ایشیا کوچک اس غرض سے روانہ کیا کہ ارسطو کی کتابیں تلاش کر کے بغداد میں اون کے قتل کرنے کا انتظام کرے، یہی وجہ تھی کہ مسلمانوں میں ارسطو کے فلسفہ کو قبتنی کامیابی اور مقبولیت حاصل ہوئی، اتنی کسی دوسرے یونانی یا غیر یونانی فلسفہ کو نہ حاصل ہو سکی، بلکہ ایک عام انداز کی بنا پر اگر یہ کہا جائے تو صحیح ہوگا کہ بحیثیت مجموعی تمام عرب فلاسفہ ارسطو کے نرے مقلد اور پیرو تھے، ہاں البتہ متکلمین اور معتزلہ کا گروہ الگ تھا جو یونانی فلسفہ اور ارسطو کا سخت خلاف تھا اور جس کے بعض بڑے بڑے ارکان نے ارسطو کی تردید بھی کی،

حقیقت یہ ہے کہ عربی فلسفہ اپنے ذاتی اور اجتہادی رنگ میں علم کلام کے پردہ میں نمودار ہوا جس کی بنیاد پر بڑے بڑے سیاسی اور علمی فرقوں کی بنیادیں رکھی گئیں، ورنہ جو فرقہ عام طور پر حکماء اسلام کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے اس میں ذاتی اجتہاد کا نام و نشان شاذ و نادر ہی نظر آتا ہے، اور یوں تو انسان کی جبلت ہی یہ ہے کہ اوس کی ذاتی ذہانت و ذکاوت خود بخود ذاتی اثر ڈالتی ہو اور نقل کو اصل سے من وجہ امتیاز دلا دیتی ہو، اگر اس قسم کا ذاتی اجتہاد تلاش کیا جائے تو ان فلاسفہ کی کتابوں میں بھی بکثرت نظر آئے گا جو اپنے تئیں ارسطو کا مقلد کہتے تھے، فارابی نے ارسطو اور افلاطون کے باہمی اصولی اختلافات میں تطبیق دیکر دونوں کو متحد کرانے

سے مسلمان فلاسفہ کی فہرست میں ارسطو کے علاوہ دیگر یونانی فلاسفہ کے بعض مقلدون کے بھی اسماء نظر آتے ہیں، چنانچہ محمد بن عبد اللہ باطنی قرطبی بند قلیس کا پیرو تھا اور مشہور متکلم ابو اندیل علان نے صفات باری کے مسئلہ میں بند قلیس کا قول اختیار کیا ہے، نظام نے رنگ و بود و غیرہ کے بارے میں اپیکوریس کا نظریہ اخذ کیا ہے، حکلمین کی اجزاء لاجبوری کی تصوری و دیگر اقلیس اور اپیکوریس سے ماخوذ ہے، مقرر کے باطنی فلاسفہ اور اصحاب اخوان الصفا، فیثاغورس کے پیرو تھے، اسی طرح اگر ایسی مثالیں تلاش کی جائیں تو کثرت سے فراہم ہو سکیں گی، لیکن ان استثنائی مثالوں سے بیان مذکورہ متن پر کوئی اثر نہیں پڑتا، کیونکہ اس کی بنا محض ایک مجموعی تخمینہ ہے،

ثابت کر دیا تو یہ اس کی ذاتی ذہانت و ذکاوت نہ تھی تو اور کیا تھا اور نہ ارسطو اور افلاطون کی کتابوں کے مطالعہ کرنے والے غریب جانتے ہیں کہ کم از کم نظریہ امتثال اور منطقی حدود تحلیل کے مسائل میں دونوں کا متحدہ الراسہ ثابت کر دینا ہٹ دھرمی اور تفسیر القول بجالایرضی بہ قائمہ کے مراد ہے،

عربی فلسفہ کی ماہیت پر اس حد تک بحث کر چکنے کے بعد اب ہم اس سوال پر آتے ہیں کہ عربی فلسفہ کا ماخذ کیا تھا اور کن کن عناصر سے اس کی ترکیب و تشکیل ہوئی تھی، جیسا کہ بیانات بالا سے معلوم ہو چکا ہے، کم از کم عرب کا مشائی فلسفہ تو قطعاً ارسطو کا بلا کم و کاست ترجمہ یا نقل تھا، لیکن اصلی سوال یہ ہے کہ جب ہم ابن رشد یا ابن سینا یا فارابی کی کتابوں کا ارسطو کی کتابوں سے مقابلہ کر کے مطالعہ کرتے ہیں تو ہم کو عرب فلاسفہ اور ارسطو کے کلام میں زمین و آسمان کا فرق نظر آتا ہے اس سے ہمارے ذہن میں معانی خیال پیدا ہوتا ہے کہ ارسطو کے فلسفہ کے علاوہ دیگر فلسفیوں کا کلام بھی عربی فلسفہ میں مخلوط ہو گیا ہے، اور ارسطو کے فلسفہ کے علاوہ متعدد و مختلف عناصر اور بھی ہیں جن سے عرب کا مشائی فلسفہ اثر پذیر ہوا ہے، یہ ایک نہایت دلچسپ سوال ہے کہ وہ کونسا مرکزی نقطہ ہے جہاں سے ارسطو اور عرب کے مشائی فلسفہ میں حد فاصل پیدا ہوئی ہے اور جہاں سے یہ دونوں فلسفے مختلف سمتوں میں تقسیم ہو گئے، اندلس کے تینوں فلسفیوں ابن رشد ابن باجہ اور ابن طفیل کے مابین با بعد الطبیعیاتی مسائل میں کوئی اصولی اختلاف نہیں اور ان تینوں فلسفیوں نے اندلس میں اسی ایک تحریک کی اشاعت کی جسے علمبردار مشرق میں کندی فارابی اور ابن سینا تھے، کندی جو عرب کا واحد خالص فلسفی شمار کیا جاتا ہے وہ بھی کسی خاص جدا کا فلسفہ کا بانی نہ تھا، بلکہ اس کی بھی حیثیت محض ارسطو کے شارح سے زیادہ نہ تھی، اس نے اپنی کتابوں میں اذہنین خیالات کا اعادہ کیا ہے جو اس سے پیشتر شام

سلطہ یہ فرق عرب فلاسفہ کی کتابوں اور ارسطو کے کلام میں بین طور پر عیاں ہے، کتاب الشفاء اور ارسطو کی مابعد الطبیعیۃ کا مقابلہ مطالعہ کرو، اور پھر کتاب الشفاء اور مابعد الطبیعیۃ ابن رشد کا مقابلہ کرو، اسی طرح کتاب الاخلاق نیقوماخس اور حکیم ابن مسکویہ کی کتاب تہذیب الاخلاق کا مقابلہ مطالعہ کرو،

اور اسکندریہ کے مفسرین اپنی کتابوں میں تحریر کر چکے تھے، اس بنا پر ابن رشد سے لیکر شام اور اسکندریہ کے مفسرین تک ہم کو کہیں بھی وہ مرکزی نقطہ نظر نہیں آتا جہاں سے ارسطو اور ابن رشد کے عربی فلسفہ میں اختلاف کے آثار و علامات نمودار ہوتے ہیں،

لیکن اگر ہم اسکندریہ اور عرب کے فلسفہ کے باہمی تعلقات سے قطع نظر کر کے صرف ان تغیرات کا مطالعہ کریں جو ارسطو کی موت کے بعد ہی اس کے فلسفہ کے اندر واقع ہوئے تو یقیناً ہم اپنے مقصد میں جلد کامیاب ہو جائیں گے حقیقت یہ ہے کہ افلاطون اور ارسطو کے فلسفہ میں اون کے مرنے کے بعد اتنے عظیم نشان تغیرات ہوئے ہیں کہ ان دونوں کے مفسرین کے کلام کو خود اون کے کلام سے مطبق کرنا نہایت مشکل ہو گیا۔ مشائی فلسفہ کے مختلف منازل حیات کے جو متعدد و طویل المدۃ ادوار گزرے ہیں اون کو دو حصوں میں تقسیم کرنا چاہیے، ایک ارسطو کے بعد سے مسیحیت کی اشاعت تک، اور دوسرا مسیحیت کی اشاعت کے عہد سے لیکر شہنشاہ جسنین کے عہد تک جس نے ۳۹۷ء میں ایک فرمان کے ذریعہ فلسفہ کی تعلیم ممنوع قرار دی اور روم اسکندریہ اور ایتھنز کے مدارس بند کر دیے، اول الذکر دور کی ابتدا یثوفر اسطس سے ہوتی ہے، جس نے ۳۸۵ء قبل مسیح میں انتقال کیا اور انتہا اسکندر افروسی پر جو جالینوس کا معاصر اور عہد حیات مسیح میں موجود تھا، یہ دور خالص مشائی فلسفہ کا تھا، جو فلاسفہ اس دور میں نامور ہوئے، اون کے نام یہ ہیں، یثوفر اسطس، ارساگزینس، ڈیکارلس، اسٹراٹون، اور اسکندر افروسیس، یثوفر اسطس خود ارسطو کا شاگرد تھا اور اس کے بعد اس کا جانشین ہوا، اس کو صرف نفس کی ماہیت کے بارے میں ارسطو سے اختلاف تھا، یعنی وہ اپنے استاد کے خلاف نفس کو محض اعصاب جسمانی کے موجبات سے تعبیر کرتا تھا، گویا ایک حیثیت سے اس کا میلان مادیت کے جانب تھا، یثوفر اسطس کے بعد کوئی مشہور قابل ذکر فلسفی اس سلسلہ میں نمودار نہیں ہوا۔ یثوفر اسطس کے بعد خود ارسطو کی کتابوں پر جو واردات گذری اس کا حال اوپر گزر چکا ہے، ۳۸۵ء قبل مسیح میں دنیا کو دوبارہ اس کی تصنیفات اصلی رنگ میں نصیب ہوئیں اس طویل مدت کے اندر مشائی فرقہ کے جو

فلاسفہ ایتھنزمین درس دیتے تھے وہ صرف ارسطو کی چند غیر شنبہ کتابوں پر قانع تھے، اور ایک بڑا ذخیرہ اون کے پاس اس کی شنبہ کتابوں کا تھا جو وقتاً فوقتاً ترتیب دی گئی تھیں، اور جن کے مصنف اور سنہ تصنیف کا حال نامعلوم تھا، اسکندر ازروسی غالباً اینڈرائیکس کے ترتیب دادہ کتب خانہ سے متمتع ہوا ہوگا، بہر حال اس نے صرف انہیں کتابوں کی تفسیریں لکھیں جن کا ارسطو کی تصنیف ہونا قطعیت کے ساتھ معلوم تھا، وہ ارسطو سے جا بجا اختلاف کرتا ہے، مگر نفس اصولی مسائل میں بالکل اس کا پیرو ہے، یعنی تجربہ و استقرار اور محض علم و ادراک کے ذریعہ حصول اذعان و سعادت خیال کرتا ہے،

لیکن مسیحیت کی اشاعت کے بعد سے فلسفہ کی دنیا میں نئے تغیرات واقع ہوئے، بطلیموسی خاندان کے فرمانروا مرکز علم ایتھنز سے اسکندریہ کو منتقل کر چکے تھے، روم بھی مرکز تھا مگر اس کو زیادہ شہرت نہ تھی، اسکندریہ میں مختلف عقائد کے لوگ آباد کئے گئے تھے، اس بنا پر اسکندریہ مذہب کا سنگم قرار پایا، یعنی سامی اور مشرقی مذاہب و خیالات سے پہلے پہل مغربی فلسفہ کی شناسائی ہوئی، قیصر کالیگولا کے عہد میں فیلو نام ایک یہودی اسکندریہ میں درس دیتا تھا، اس نے پہلے پہل فلسفہ میں مشرقی مذاہب کے عناصر شامل کیے، اس کے فلسفہ کا حاصل یہ تھا کہ عالم خدا کی ہستی کا ایک جز ہے اور مقدس لفظ کُن سے اس کی پیدائش ہوئی، یہ لفظ خدا اور عالم کے مابین واسطہ ہے، فیلو کے بعد اپالونیس، پلوٹارک، لیوشس، نیویلیس وغیرہم ہوئے، جو سب کے سب گو افلاطون کے مذہب کے پیرو تھے، مگر مشرقی خیالات کا اثر اوپر غالب تھا، سب کے بعد تیسری صدی عیسوی میں امونیس سیکاس ایک عیسائی خاندان میں پیدا ہوا، اس کے خیالات تا مثر عیسائیت سے اثر پذیر تھے اس نے کشف و مراقبہ کے عنصر کو فلسفہ میں شامل کیا، یعنی اپنے فلسفہ کی بنیاد اس بات پر رکھی کہ علم و ادراک بیکار چیزیں ہیں حقائق عالم کا ادراک محض کشف و مراقبہ سے ہوتا ہے، اس کے مرنے کے بعد اس کی سند پر پلٹنیس بیٹھا جو فلسفہ میں پیدا ہوا تھا، اس نے فنا و جذب کے مسائل فلسفہ میں شامل کیے، یہ سلسلہ افلاطونی فرقہ کے پیروں کا تھا، اور افلاطونیہ جدیدہ کے نام سے موسوم تھا، مثالی فلسفہ میں اب تک اس قسم کے جراثیم کا

میل نہیں ہوا تھا، فوراً فوراً پوس پہلا شخص ہے، جس نے کشف و مراقبہ اور جذب و فنا کے مسائل مشائی فلسفہ میں شامل کیے، یہ مقام ٹائمر (ملک شام) ۳۳۳ء میں پیدا ہوا، اسکندریہ میں تعلیم پائی تھی، اور پلاٹینس کے ارشد تلامذہ میں سے تھا، اس کے خیالات کو فلسفہ افلاطونیہ جدیدہ اور مشرقی مذاہب سے اثر پذیر تھے، تاہم اس نے ارسطو کی کتابوں کی بھی شرحیں اور تفسیریں لکھیں، ان کتابوں میں وہ اپنے فرقہ کے خیالات کو ارسطو کے خیالات سے مخلوط کر دیتا ہے، اسکندر افروسی کے بعد فوراً فوراً پوس ارسطو کے شارح کی حیثیت سے مشائی فلسفہ کا بڑا رکن شمار کیا جاتا ہے،

یسویت کے بعد اس دور میں فلسفہ اس قدر انحطاط پذیر ہو گیا تھا کہ جدید فرقے اور مذاہب قائم کرنے کے بجائے فلاسفہ کی توجہ محض اس بات پر مرکوز رہ گئی تھی کہ قدما میں سے کسی ایک کی پیروی کریں اور قدما کی کتابوں کے مطالعہ اور شرح و تفسیر پر اکتفا کریں، چنانچہ اس عہد میں اسکندریہ میں جو فلاسفہ پیدا ہوئے وہ یا افلاطون کی تقلید کرتے تھے یا ارسطو کی، اور اون میں سے اکثر نے بلا تفریق مذہب افلاطون اور ارسطو کی کتابوں کی شرحیں بھی لکھیں، مفسرین کے اس سلسلہ میں میگزیمس، پراکلس، ڈیویماسیس، ثامسطیوس، داؤدارمنی، سمپلیس، جین فیلوبون، نہایت مشہور ہیں، ان میں سے بعض مثلاً پراکلس، اور میگزیمس پر شرقی خیالات کا بہت غلبہ تھا، سمپلیس اور ڈیویماسیس متاخر ترین فلاسفہ میں سے ہیں، یہ تہنشاہ جینیٹین کے معاصر تھے، ۳۹۹ء میں جب اس کے فرمان کے بموجب فلسفہ کی تعلیم ممنوع قرار پائی تو ان دونوں نے بزنطین حکومت کے حدود سے نکل کر ایران میں پناہ حاصل کی، ایران کا بادشاہ خسرو اون کے ساتھ بڑی قدر و منزلت سے پیش آیا، اور زندگی بھر یہ کوشش کرتا رہا کہ یہ دونوں کسی طرح اپنے وطن پہنچا دیئے جائیں مگر کامیاب نہ ہوا،

یہ اون تغیرات کی مختصر داستان ہے جو ارسطو کے مرنے کے بعد اس طویل مدت کے دوران میں اس کے فلسفہ کے اندر واقع ہوئے، اس داستان سے بخوبی اس کا پتہ چل سکتا ہے کہ مشائی فلسفہ میں بیرونی اثرات کا میل کب سے اور کتنے جانب سے شروع ہوا، سامی مذاہب اور مشرقی خیالات ان اثرات کے واسطے اولین

سامی مذاہب نے اس دور میں جو عظیم الشان انقلاب فلسفہ کے اندر پیدا کیا اس کی تفصیل اور اسباب کا حال اس وقت تک نہیں معلوم ہو سکتا تا وقتیکہ اس دور کے عیسائی متکلمین اور اسکندریہ کے فلاسفہ کے خیالات پر بالتفصیل بحث نہ کی جائے، تاہم عربی فلسفہ میں اسکندریہ کے اس مخلوط فلسفہ کے علامات نہایت آسانی سے دریافت کیے جاسکتے ہیں، سامی مذاہب اور مشرقی خیالات نے فلسفہ پر دو راستوں سے اثر ڈالا تھا، ایک تصوف کے راستہ سے، یعنی بنائے سعادت و حصول اذعان بجائے علم و ادراک کے جذب فنا کے کیفیات و احوال قرار پائے، دوسرے فلسفہ کے اس حصہ میں جس کا تعلق خدا کی ذات و صفات اور عالم اور باری تعالیٰ کے مبنی تعلقات سے تھا سامی مذاہب کے راستہ سے، یعنی بجائے اس کے کہ بیشتر باری تعالیٰ کی حیثیت محض محرک عالم کی تھی، اب عالم اس کا ایک جز و قرار پایا، تصوف اور سامی مذاہب کے یہ دونوں اثرات عربی فلسفہ میں نمایان طور پر نظر آتے ہیں، سعادت ابدی کے مسئلہ میں اتصال حقیقی کے مرتبہ کی تشریح جس وراثگی کے ساتھ عرب فلاسفہ نے کی ہے، معجزات و کرامات پر جس تفصیل سے وہ بحث کرتے ہیں، جذب و فنا اور حال و وجدان کی کیفیات کا تذکرہ جس طبع مزے لیکر انھوں نے کیا ہے اس کا حال ابن باجہ اور ابن طفیل، ابن سینا، اور ابن رشد کی کتابوں کے مطالعہ کرنے والوں سے پوشیدہ نہیں رہ سکتا، ارسطو نے علم باری کے مسئلہ کے متعلق مابعد الطبیعہ کی گیارہویں کتاب میں جو مختصر بحث کی ہے وہ عربی فلسفہ میں اگر مسئلہ وحدت الوجود کا سنگ بنیاد قرار پاتی ہے، اتصال عقل کے مسئلہ میں ارسطو کی جو تحریریں ہیں اوپر صوفیانہ انداز سے عرب فلاسفہ نہایت ذوق و شوق سے قلم اٹھاتے ہیں اور معلوم ہوتا ہے کہ اس مسئلہ میں گویا تصوف اور فلسفہ کے ڈانڈے لگے، یہ سب وہی اثرات ہیں جو عرب فلسفہ کو اسکندریہ کے مفسرین سے ورثہ میں ملے تھے،

عرض ارسطو سے عرب فلاسفہ تک یونانی فلسفہ نے جتنے درمیانی منازل طے ہیں ان کے اثرات و علامات ابتدائے دور تکوں سے عرب فلسفہ کے اندر نمایان ہیں، فارابی اور کندی جو عرب فلسفہ کے گویا

آدم ہین، اون کی اور اون کے بعد والون کی تحریرون میں کوئی فرعی یا اصولی فرق نہیں پایا جاتا، اور شروع سے آخر تک ترتیب مضامین بھی باقی رہی ہے جو اگلوں نے اختیار کی تھی، ابن سینا ان سب میں اس بات میں ممتاز ہے کہ اس نے نہایت سنجیدگی کے ساتھ ان مسائل پر ضخیم جلدات میں بحث کی، بایںہمہ کندی اور فارابی سے اس کو بھی اختلاف کرنے کی کوئی وجہ نہیں معلوم ہوتی، اس کے فلسفہ کا جو کچھ حاصل ہے وہ یہ ہے کہ باری تعالیٰ چونکہ ذات بسیط و واحد ہے، اسلئے وہ براہ راست عالم کی تخلیق سے قاصر ہے، تعینات و تشخصات جو عالم کی روح روان ہین ان سے باری تعالیٰ کو کسی قسم کا براہ راست کوئی تعلق نہیں، نہ اسکو ان کا علم ہے اور نہ اس نے براہ راست انکو پیدا کیا، حیوان ناطق کا کمال اور سعادت صرف اس بات میں مضمر ہے کہ وہ ساری کائنات کے آئینہ کی حیثیت اپنے اندر پیدا کر لے، یعنی ساری کائنات اپنے اصلی رنگ میں اس کو مشہود ہو کر نظر آنے لگے، اخلاقی ترقی اور اندرونی تزکیہ سے انسان کو یہ رتبہ حاصل ہو جاتا ہے، کہ عقل کل کا فیضان اس پر ہونے لگے، اور یہیں سے اس کی ابتدا ہوتی ہے، جتنا اس میں کمال پیدا ہوگا اسی قدر سعادت کی تکمیل ہوتی جائیگی، تزکیہ نفس کے بغیر کوئی انسان سعادت حاصل نہیں کر سکتا، باشندہ ارواں افراد کے جو تزکیہ نفس کے مراتب طے کر کے اس عالم فانی میں وارد ہوتے ہین، ان چیدہ افراد کو تزکیہ کی کوئی ضرورت نہیں ہوتی، یہی افراد ہیں جو دنیا پر کھلتے ہین،

اندلس کے فلسفی ابن باجہ اور ابن طفیل بھی اسی قسم کے خیالات سے اثر پذیر تھے، ان سے قبل اندلس میں ایک یہودی فلسفی ابن جبرول ہوا ہے، اس نے اپنی کتاب "میںوع الحیاء" میں مشائی فلسفہ کے ڈانڈے وحدت الوجود سے ملادئے، ابن رشد اتصال عقل کے مسئلہ میں بار بار اس فلسفی کے خیالات نقل کرتا ہے، ابن باجہ کا فلسفہ بھی متضاد خیالات کا آئینہ ہے، فکر و نظر کے مقابلہ میں کشف و ذوق کو وہ محض خیال آفرینی کا

سلہ ابن باجہ بمقام ساراگو سا قبیلہ بنی نجیب میں پیدا ہوا، ابو بکر کینت، محمد بن یحییٰ بن باجہ نام، اور ابن الصائغ عوف ہے،

سنہ ولادت نامعلوم ہے، اثنائے چلتا ہے کہ مشہور مدین عنفوان شباب میں انتقال کیا، اور پیدائش (تعلیم و تدریس) آئندہ ہے

قوت نظری کے نشوونما پر موقوف ہو، اور اس کا نظریہ اس کو بھی اسی فرقہ میں شمار کرنا چاہیے جس میں اس باجہ کا شمار ہو، لیکن باہنہ معلوم یہ ہوتا ہے کہ غرائی کی طرح عقلی فیصلوں میں اس کو بھی کچھ نقص نظر آنے لگا تھا، کیونکہ جا بجا وہ اس بات پر زور دیتا ہے کہ عقلی فیصلے بھی گویا صحیح ہوتے ہیں اور مشاہدہ ذوقی کے فیصلوں سے مختلف نہیں ہوتے تاہم مشاہدہ ذوقی سے انسان وہ کچھ دیکھ سکتا ہے جو عقلی گورکھ دھندوں میں نہیں نظر آسکتا، لیکن مشکل یہ ہے کہ

”مشاہدہ ذوقی سے جو کچھ دکھائی دیتا اس کو الفاظ کے قالب میں نہیں ڈھال سکتے کیونکہ یہ پر شوکت بلند معانی الفاظ کے جامہ میں آکر اس دنیا کے چلتے پھرتے اظلال و اشباح سے مشابہ ہو جاتے ہیں، حالانکہ نفس حقیقت کے اعتبار سے اون کو اون سے کوئی تعلق نہیں ہوتا، یہی وجہ ہے کہ اکثر لوگ ادائے مطالب میں قاصر رہے اور اکثروں نے اس راہ میں ٹھوکرین کھائیں،

وہ مشاہدہ ذوقی کو انسان کا آخری کمال سمجھتا ہے، لیکن باوجود اس کے عقل نظری کے احکام

کو بھی غلط نہیں سمجھتا، بلکہ عقلی نشوونما کو انسان کی تدریجی ترقی کی ایک ضروری کڑی خیال کرتا ہے، اس بنا پر اس کا فلسفہ خالص مشائی فلسفہ نہیں، بلکہ اشراقیت اور مشائیت سے مل جل کر ایک نئی شکل ہے، یعنی اس کے فلسفہ کی بناء نہ مشائیت کی طرح محض عقل نظری پر ہے اور نہ اشراقیت اور صوفیہ کی طرح محض مشاہدہ ذوقی پر

۱۔ رسالہ رحیمی بن یفطان صفحہ ۹، ۱۰ صوفیہ کے مذہب کی حقیقت اور وجہ تسمیہ کے متعلق اس موقع پر بیرونی کی تحقیق کا تذکرہ خالی از ہمتی نہیں، وہ یونان کے ایک فرقہ صوفیہ کے اس مذہب کا تذکرہ کرنے کے بعد کہ اصلی وجود صرف باہر عالمی کا ہے اور موجودات کا وجود محض ظل و شبح ہے، کہتا ہے: **هَذَا هِيَ السُّوْفِيَّةُ وَهِيَ الْحِكْمَةُ قَدْ سَوَتْ بِالْيَقِينَةِ الْحِكْمَةَ لِمَا ذَهَبَ فِيهَا إِلَى مَا قَرِيبَ مِنْ رَأْيِهِمْ سَمَاءً بِاسْمِهِمْ وَلَمْ يَحِثْ لِلْقَلْبِ بَعْضُهُمْ بَعْضًا بِمَنْعِهِمُ التَّوَكُّلَ إِلَى الصِّفَةِ وَانْتَهَى أَصْحَابُهَا فِي عَصْرِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَكْثَرُ بِلَا مَذْهَبٍ**

اس بنا پر اس کا الماسین سے ہونا چاہیے، مگر ہم نے عام طریق کتابت و انشاء کا محاذ کوکھلا دھوسو کی پیر کی ہے، بقیہ شاید مفید ہو

بلکہ یہ ایک نیا فلسفہ جس میں ابتدا تو عقل نظری سے ہوتی ہو، مگر آخری کمال کشف و مشاہدہ حاصل ہوتا ہو۔
یہی وجہ ہو کہ اتصال عقل کے مسئلہ میں وہ ابن باجہ کا ہمنوا ہو کر یہ خیال ظاہر کرتا ہو کہ عقل کل سے انسان کا
اتصال محض مراقبہ اور خلوت سے حاصل ہو سکتا ہو،

ابن رشد جو ابن طفیل کا تربیت یافتہ تھا، اندلس کے دو ذوق نامور فلسفیوں سے اصولاً مختلف الراء ہو۔
وہ کشف و ذوق کو حقارت کی نگاہ سے دیکھتا ہو، اور تصوف کو ہمینی خیال کرتا ہو، خلوت و مراقبہ کا مخالف ہو۔
اور محض علم و ادراک کو وسیلہ سعادت و نجات سمجھتا ہو، وہ صحیح معنوں میں ارسطو کا وفادار مقلد ہو، اس کو نہ
نیا سٹیوس کی تحریریں برگشتہ کرتی ہیں، نہ پراکلس، اور جیلیکس کی معجزانہ خلوت پسندی سے اس کو لگاؤ ہو،
اور نہ فرقدریوس، امونیس، اور سینیسیس کی گراہیوں سے وہ دھوکہ میں آتا ہو، وہ خوب جانتا ہے کہ
اسکندریہ کے ان مفسروں نے ارسطو کی غلط تفسیر کی ہو، وہ ارسطو کی محض وہ کتابیں اٹھا لیتا ہو جن پر
استناد و قطعیت کی مہر لگی ہو، اور ان کتابوں کو مطلق ہاتھ نہیں لگا تا جو مشائیت کے نام سے اشرافی
طرز کے فلاسفہ کے قلم سے نکلی ہیں، نہ اوس کے فلسفہ میں خلوت و جلوت ہو اور نہ تجرد اور جذب و فنا کا
لگاؤ ہو، مفسرین میں سے اگر کسی سے وہ استشہاد بھی کرتا ہے تو صرف ثيوفراسطس اور اسکندرافردوسی
سے جن کے متعلق اوس کو یقین ہو کہ مشائی فلسفہ کی بے میل اور خالص عقلیت کی ترجمانی کرتے ہیں، یہی
وجہ ہو کہ وہ فلسفہ کی تیز مشعل اپنے ہاتھ میں لیکر ضعیف الاعتقادی، تصوف، اور علم کلام کے مقابلہ
میں یکساں وار کرتا ہو، وہ حکمین کو اس بات پر جھڑک دیتا ہو کہ نظریہ ارتقار کے مقابلہ میں وہ نظریہ تخلیق کی
حمایت کرتے ہیں، امام غزالی سے وہ اس بنا پر مقابلہ کرتا ہو کہ اسباب و مسببات کا قطعی انکار کر کے وہ
فلسفہ و حکمت کی بنیاد منہدم کرنا چاہتے ہیں، ابن سینا اور فارابی کی وہ اس بنا پر تردید کرتا ہے کہ یہ لوگ

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ) جذب و فنا، مسائل وجود و اہمیت کائنات، و طریقی سلوک کی جس طرز پر ہمارے صوفیہ اندیشہ و تان کے فرقہ اشرافیہ
یا صوفیہ نے تشریح کی ہو، ان دونوں کی باہمی مماثلت کی بنا پر بیرونی کا فیصلہ قرین قیاس معلوم ہوتا ہو،

مذہب، تصوف اور فلسفہ کے درمیانی حدود کو نظر انداز کرتے اور تینوں کو باہم دگر مخلوط کر دیتے ہیں، وہ اس کے سخت خلاف ہیں کہ مذہب میں فلسفہ کی یا فلسفہ میں تصوف و مذہب کی آمیزش کی جائے، وہ مذہب اور فلسفہ دونوں کو حق سمجھتا ہے، مگر اس کو یہ گوارا نہیں کہ دونوں اپنے اپنے حدود سے قدم نکال کر ایک دوسرے پر بے سمجھے بوجھے حملہ آور ہوں، وہ مذہب میں تاویل کی ضرورت تسلیم کرتا ہے، کیونکہ نہ بدون اس کے چارہ ہو اور نہ مذہب و فلسفہ میں بغیر اس کے اتحاد قائم رہ سکتا ہے، مگر بائینہم مبادی مذہب کے انکار یا تاویل کو ایک لمحہ کے لیے بھی وہ جائز نہیں رکھتا، عالم کی قدامت کا قائل ہے، اور اسی کو وہ عین مذہب سمجھتا ہے ہنشر اجساد سے اوس کو انکار نہیں، لیکن بائینہم وہ اعادہ معدوم کے مسئلہ میں ارسطو کا ہمنوا ہے، معتزلہ کی طرح رویت باری کا انکار نہیں کرتا، تاہم اس مسئلہ میں اشاعرہ کی بے معنی تحقیقات پر اوس کو ہنسی آتی ہے، غرض اگر ایک جانب وہ وفاداری کے ساتھ ارسطو کی تقلید کرتا ہے تو دوسری جانب تصوف اور علم کلام سے بیگانہ واردین و ایمان میں بھی فتور نہیں آنے دیتا،

ارسطو کی ذات کی نسبت جس عقیدت و شفیقتی کا اس نے اظہار کیا ہے وہ جا بجا اس کی اون خطیبانہ انداز کی تحریر و ن سے معلوم ہوتا ہے جو اس نے اپنی تصنیفات کے دیباچوں میں شامل کی ہیں، چنانچہ ٹھیک کتاب الطبیعیات کے دیباچہ میں کہتا ہے: ”اس کتاب کا مصنف ارسطو بن نيقوماخس ہے جو یونیونیون میں سب سے زیادہ عقلمند فلسفی گذرا ہے، اس نے منطقی، طبیعیات اور فلسفہ پر پہلے پہل قلم اٹھایا، اور اس طرح اٹھایا کہ دوسروں کے لیے کوئی گنجائش نہ رکھی، گویا علم کا وہی موجد اور وہی اوس کا خاتم، موجد اسلئے کہ پیشتر جن لوگوں نے ان مسائل پر قلم اٹھایا انھوں نے ایسے خیالات ظاہر کیے جو ناقابل التفات اور بیغینہ ہیں، اور اس کو خاتم میں اس بنا پر کہتا ہوں کہ ان پندرہ صدیوں کے اندر اپنے اوس کے زمانے سے لیکر میرے زمانہ تک نہ کوئی شخص اوس کے خیالات کی تردید کر سکا اور نہ کسی نے ایک جہہ اوس کی تحقیقات پر اضافہ کیا، ان اوصاف حسنہ کی ایک شخص میں جامعیت نہایت

حیرت انگیز ہے، ایسی ذات جو کمال و اجتہاد کے تمام مراتب کی جامع ہو ایک مافوق الفطرت ذات تسلیم کی جانی چاہیے، ایک اور موقع پر کہتا ہوں ہر قسم کی محدودیتوں اور ذات کے لیے جس نے ارسطو کو کمال و اجتہاد کی اعلیٰ نعمتیں عطا کیں اور جس نے ارسطو کو معمولی انسانوں میں وقعت و برتری بخشی ذالک خصل اللہ یقیناً مَنْ تَشَاءُ" ایک اور موقع پر کہتا ہوں ارسطو کا فلسفہ اس حیثیت سے نہایت مکمل ہے کہ انسان کے اعلیٰ پرواز تخیل کے حدود کا اس نے احاطہ کر لیا ہے، گویا خدا نے اس کو پیدا ہی اسی غرض سے کیا کہ وہ انسان کو فکر و نظر کے طریقوں کی تعلیم دے، ایک اور موقع پر کہتا ہوں ارسطو فلسفہ کا واحد معیار ہے، کیونکہ اس کے الفاظ اور تعبیر اور اسلوب بیان میں اول بدل کر ناممکن ہے، مگر یہ ناممکن ہے کہ اس سے اختلاف کر کے کوئی شخص کسی نتیجہ پر پہنچ سکے، ایک موقع پر کہتا ہوں ارسطو کی ذات انسانی کمال کا ایک سانچہ ہے جس کے مطابق قدرت انسان کے دوسرے ڈھانچے تیار کرتی ہے، ابن رشد گو کہ میں کہیں ارسطو سے اختلاف بھی کرتا ہے، تاہم ارسطو کی کتابوں کی شرحوں میں وہ ارسطو کے خیالات بے کم و کاست نقل کر دیتا ہے اور ان پر کوئی اضافہ نہیں کرتا، ارسطو کی کتابوں کی کتاب الطبیعیات کی شرح کے خاتمہ میں وہ کہتا ہے کہ اس نے اس کتاب میں ارسطو کے خیالات کی محض ترجمانی کی ہے، اس کا مقصد محض یہ ہے کہ وہ فلاسفہ کے خیالات نقل کر دیا کرے، باقی ہر ایک مسئلہ کی تفہیم اس کے دائرہ سے خارج ہے،

غرض ابن رشد کی تصنیفات کے عام انداز اور ارسطو کی ذات کے ساتھ اس نے جس عقیدت کا اظہار کیا ہے، اس کی بنا پر بجا طور پر نتیجہ اخذ کیا جاسکتا ہے کہ وہ دیگر عرب فلاسفہ کے خلاف ارسطو کا نہایت سچا و فادار مقلد تھا، یعنی گو دوسرے فلاسفہ بھی یہ دعویٰ کرتے تھے کہ وہ اپنی کتابوں میں محض ارسطو کی ترجمانی کرتے ہیں، مگر ان کی کتابوں میں خود ان کے اس دعویٰ کی تکذیب کرتی ہیں، بخلاف ابن رشد کے کہ وہ اگر یہ دعویٰ کرتا بھی ہے تو ہر ایک موقع پر سچائی کے ساتھ حد درجہ اس کا خیال رکھتا ہے اور شائع لے ابن رشد کی کتابوں کے حوالے دینا ان سے اخذ کئے گئے ہیں،

و مفسر کے حدود سے آگے قدم نہیں بڑھاتا، ابن سینا اور فارابی وغیرہ کو دیکھو کہ وہ بھی برابر یہ دعویٰ کرتے ہیں کہ انھوں نے ارسطو کی صرف ترجمانی کر دی ہو، لیکن غور سے دیکھو تو پتہ چلیگا کہ ارسطو کے فلسفہ میں انھوں نے علم کلام اور تصوف کو ہر موقع پر مخلوط کر دیا ہو، چنانچہ ابن رشد اور ابن سینا کا جہان کہیں ہم مقابلہ کریں گے وہ ان خود ابن رشد کی زبانی یہ بتلائیے، کہ ابن سینا نے کتاب الشفاء میں جس کے متعلق خود اس کا بیان یہ ہو کہ اس میں محض ارسطو کے خیالات کی ترجمانی کی گئی ہو، اس نے کون کون سے علم کلام اور تصوف کے مسائل ارسطو کے خیالات کے ساتھ مخلوط کر دیئے ہیں،

اب آخر میں گذشتہ طویل مباحث کا خلاصہ ایک بار پھر پیش نظر کر لو،

(۱) شامی اور سُریانی زبانوں سے یونانی کتابوں کے جو ترجمے کیے گئے ان سے عربی فلسفہ کی کوئی نئی،

یہ ترجمے اصلی کتابوں کے ترجمے نہ تھے بلکہ ترجموں کے ترجمے تھے،

(۲) ان تراجم کو لیکر جن لوگوں نے عربی فلسفہ کی عمارت تعمیر کی وہ عرب کے لوگ نہ تھے بلکہ اہل عجم یا عجمی

نژاد مولدین کی جماعت تھی، اس بنا پر عربی فلسفہ کو حقیقت میں عربی فلسفہ ہی کہنا صحیح نہیں،

(۳) مسلمانوں میں فلسفہ کی اشاعت و تکوین غلط راستہ سے ہوئی، یعنی عربی فلسفہ کی بنیاد محض یونانی

کتابوں اور خیالات پر رکھی گئی، جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ فلسفہ محض چند اجنبی مجموعہ خیالات کا نام ہو کر رہ گیا اور جدید

تحقیقات کا باب سدود ہو گیا،

(۴) مسلمانوں کو ارسطو کی اصلی کتابیں بہت کم دستیاب ہوئیں اور عام طور پر ان میں انھیں کتابوں کی

اشاعت ہوئی جو غلطی سے ارسطو کے جانب منسوب کر دی گئی تھیں، اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ بہت سے غلط خیالات

ارسطو کے نام سے مسلمانوں میں اشاعت پذیر ہو گئے،

(۵) عربی فلسفہ محض ارسطو ہی کے فلسفہ پر مبنی نہیں بلکہ اس کے اندر کچھ اور اجنبی عناصر بھی زبردستی شامل

کر دیئے گئے تھے، لیکن ان اجنبی عناصر کا شمولی عربوں سے بہت پہلے عمل میں آچکا تھا، یعنی اسکندریہ میں جہاں

پہلے پہل فلسفہ کی مذہب سے شناسائی ہوئی تھی،

(۷) عربی فلسفہ دور اول سے آخر ترین دور تک یکساں منزل طے کرتا رہا اور اس میں جہہ برابر اضافہ نہ ہوا

یہاں تک کہ جن عناصر سے شروع میں اس کی نگین ہوئی تھی وہ آخر تک علیٰ حالہ باقی رہے،

(۸) ابن سینا ابن باجہ اور ابن طفیل گو مشائیت کی تقلید کے مدعی بنے، مگر واقعہ یہ ہے کہ ان سے کوئی

بھی جادہ استعانت پر قائم نہ رہا اور مشائیت کے نام سے ہر ایک نے اشراقیت کی تبلیغ کی، البتہ ابن رشد

اس گروہ سے مستثنیٰ تھا، وہ ارسطو کی تقلید کے اذکار کے باوجود اس کا نہایت سچا وفادار مقلد تھا، اس

بن پر اگر ارسطو کا فلسفہ سمجھنا ہے تو عرب فلاسفہ میں سے صرف ابن رشد کا مطالعہ کرنا چاہیئے،

(۲)

ابن رشد کے فلسفہ کی غلطیاں

اوپر گزر چکا ہے کہ مسلمان فلاسفہ کو ارسطو کی اصلی کتابیں بہت کم دستیاب ہو سکیں، زیادہ تر کتابوں

کی اشاعت ہوئی جو غلطی سے ارسطو کے جانب منسوب کر دی گئی تھیں، نیز جو اصلی کتابیں دستیاب بھی ہوئیں

ان کے مطالب کی تشریح و تفسیر میں انھوں نے اسکندریہ کے مفسرین پر اعتماد کیا جن کی تفسیریں مشائیت کی

روح کے خلاف اشراقیت کے رنگ میں لکھی گئی تھیں، ان دو باتوں پر اس بات کا اضافہ کر کے کہ مذہبی کے بعد

اسے یہ نتائج ذاتی معلومات و خیالات کی بنیاد پر اخذ کیے گئے ہیں، اسلئے ان کی ذمہ داری کسی اور مصنف پر عائد نہیں ہوتی،

صرف مؤلف ہذا ان کا ذمہ دار ہے، ان نتائج کی اہمیت اور اقصیت کا اندازہ کر کے بے خود فلاسفہ عرب کی کتابوں کا مطالعہ

کرنا چاہیئے، کتاب ہذا کے موضوع سے اکتعلق اس وقت بخوبی عیاں ہوگا جب کتاب کے اس حصہ کا ابن رشد کے آراء

نظرات (جن کا تذکرہ پہلے ابواب میں بالتفصیل گزر چکا ہے) کے ساتھ ملا کر مطالعہ کیا جائے،

جتنے فلاسفہ گزرے ہیں، مترجمین کی جماعت کو چھوڑ کر ادون میں سے بہت کم ایسے تھے جو یونانی زبان سے واقفیت رکھتے ہوں، اور کم از کم ابن سینا کے متعلق تو یہ دعویٰ قطعاً ناقابل تردید ہے، حالانکہ ارسطو کے واحد مفسر ہونے کی حیثیت اوس کو مشرق میں ہمیشہ سے حاصل رہی ہے،

یہی اسباب ہیں جن کی بنا پر مسلمانوں کو ارسطو کا فلسفہ سمجھنے میں غلط فہمیاں ہوئیں، فارابی نے الجمع بین الرأین کے نام سے ایک رسالہ لکھا ہے جس میں ارسطو اور افلاطون کے مابین مطابقت ثابت کی ہے، کتاب کے نفس موضوع کی صحت سے یہاں ہمیں بحث نہیں، اگرچہ حقیقت میں یہ نفس موضوع ہی بجائے خود غلط فہمی کی بنیاد ایک مثال ہے، بہر حال جن شواہد و دلائل کی بنا پر موضوع کتاب کے ثابت کرنے میں کامیابی حاصل کی گئی ہے، اوس کی دو ایک مثالیں ہم پیش کرتے ہیں،

۱) قدامت عالم کے مسئلہ میں دونوں فلسفیوں کے خیالات کے درمیان مطابقت اس طرح ثابت کی گئی ہے کہ ارسطو نے اٹو لوجیا میں اور افلاطون نے تیمائوس میں قدامت کے بجائے عالم کے حدوث کی تصریح کی ہے، حقیقت یہ ہے کہ یہ بہت بڑی غلط فہمی ہے، افلاطون کا فلسفہ ایک قسم کی تثلیث پر مبنی ہے جس میں مثل افلاطونیہ کا وجود نفس ازلی کے معاصر تسلیم کیا گیا ہے، اس کے علاوہ افلاطون انحلال نفس کا انکار کرتا ہے اور ایک حد تک تنازع کا قائل ہے اور اس طرح اس نے نفس انسانی کی ازلیت و ابدیت دونوں ثابت کر دی ہیں، اسی طرح یہ ہم اوپر بتا چکے ہیں کہ اٹو لوجیا حقیقت میں ارسطو کی تصنیف نہیں ہے، ان مباحث پر اوس نے صرف مابعد الطبیعیہ میں بحث کی ہے اور اوس میں بھی خالص الکیانہ طرز کے مباحث، یعنی وہ شخص جن کا تعلق ذات خداوندی اور عالم باہمی تعلقات سے ہے، ادون پر صرف تین فصلوں میں بحث کی ہے، ایک میں خدا کے صفات سے، دوسری میں نفوس فلیکہ اور ادون کے مدارج و تعداد سے، اور تیسری میں علم باری کے مسئلہ سے، ان میں فصلوں کے علاوہ کتاب بہرین لکھیں اس قسم کی کوئی بحث نہیں ہے، اور واقعہ یہ ہے کہ مابعد الطبیعیہ کی تصنیف کی غرض ہی یہ نہیں ہے کہ الکیانہ طرز کے مباحث پر بحث کی جائے، باقی قدم و حدوث وغیرہ مسائل کا حل تو یہ اس کی طبیعیات کی طرز کی کتابوں سے

ہوتا ہے، مثلاً کتاب الکون والنسار اور کتاب النفس وغیرہ اور ان کتابوں میں وہ مصراحت کے ساتھ قدامت کا طرفدار ہے،

(۲) فارابی نے افلاطون کے نظریہ امثال سے انکار کر کے افلاطون کے کلام میں صریحی تحریف کی ہے، اور اس مسئلہ میں ارسطو اور افلاطون کا اتحاد ثابت کیا ہے، حالانکہ یہ دونوں کے فلسفے سے ناواقفیت کا صریحی اظہار یا محض ہمت و عمری ہے،

غرض اس طرح کے اور مباحث اس کتاب میں درج ہیں جن کی غلطی مزید تشریح و توضیح کی محتاج نہیں اس قسم کی غلط فہمیاں فلاسفہ اسلام میں عام ہیں اور ان غلط فہمیوں کا سبب یہی ہے کہ یہ لوگ عموماً یونانی زبان سے ناواقف ہوتے تھے، ارسطو کی اکثر غیر مستند کتابوں کے تراجم پیش نظر رکھتے تھے، اور دیگر مفسرین کے کلام پر اعتماد کر لیتے تھے،

ابن رشد بھی اس بارے میں اپنی ہم قوم جماعت سے مستثنیٰ نہیں، اگرچہ اس نے نہایت تلاش سے ارسطو کی محض مستند کتابیں فراہم کیں اور ان کی تشریح و تفسیر میں محض انہیں مفسرین کے کلام پر اعتماد کیا جن کا تعلق خالص مشائی فرقہ سے تھا، تاہم وہ بھی مجبور تھا کہ یونانی زبان سے ناواقف محض تھا،

اس کی بعض غلطیاں تو وہ ہیں جو خود اسی کے ساتھ مخصوص ہیں، اگرچہ اس نوعیت کی غلطیاں و سبب سے بھی سرزد ہوئی ہیں اور بعض وہ ہیں جو تمام فلاسفہ عرب میں مشترک ہیں، نوع اول کی غلطیاں نمونہ کے طور پر ذیل میں درج کی جاتی ہیں،

مثلاً کتاب الشعر کی تفسیر میں وہ یونانی شاعری کے اقسام کیدی، ٹریچیدی، ڈراما اور ایک کی حقیقت سمجھنے میں غلطی کرتا ہے، چنانچہ وہ ٹریچیدی کا مفہوم یہ سمجھتا ہے کہ وہ مدیہ شاعری کا نام ہے، اور کیدی کی ماہیت اس کے ذہن میں یہ آئی ہے کہ وہ ہجو گوئی کی قسم ہے، اس بنا پر وہ ان دونوں قسم کی شاعری کی مثالیں عربی تصائد و کلام سے تلاش کرنے کی بیسود کوشش میں دماغ پاشی کرتا ہے، اور تو اور اس کو یہ فکر ہوتی ہے

کہ قرآن مجید سے اس قسم کی مثالیں دستیاب ہو جائیں، ظاہر ہے کہ اوس کی نظر یونانی شاعروں کے کلام پر توفیقی نہیں، دوسرے اہل عرب تو اس بات کے عادی تھے کہ اپنی زبان و ادب کو سب سے بالا سمجھیں اور دوسری زبانوں کی شاعری و ادبیات کو اپنی شاعری و ادب کی عینک سے دیکھیں، اس بنا پر عرب فلاسفہ کے لیے یہ نہان تھا کہ وہ یونانی شاعری پر عبور حاصل کر لیں،

اسی طرح ابن رشد اپنے ہم قوم فلاسفہ کے مانند چونکہ یونانی فلسفہ کی تاریخ سے نا آشنا تھا، اس بنا پر اکثر اوس کو اسرار میں اشتباہ ہو جاتا ہے، اور کہیں وہ مختلف فرقوں کی غلط تعبیر کرتا ہے، چنانچہ فیثاغورس اور پروٹاگورس میں وہ اکثر غلط ملط کرتا ہے، کریٹائل اور دیمقراطیس کو ایک سمجھتا ہے، ہرقلیہ اوس کے نزدیک کوئی یونانی فلسفہ کا فرقہ ہے، اس فرقہ کا پہلا فلسفی سقراط ہوا ہے، اناکسوٹس اٹالین فرقہ کا بانی ہے، توس علی ہذا، فیثاغیان اسی وجہ سے ہوئی ہیں کہ وہ یونانی زبان و ادب و تاریخ سے نا آشنائے محض تھے، ورنہ ایک یونانی زبان جاننے والے کے لیے ان کی تصحیح کوئی مشکل نہیں ہے،

بڑی بات یہ تھی کہ مغربی اور سامی قوموں کے تخیل اور شعور میں بڑا فرق تھا، مثلاً سامی قوموں نے ہمیشہ عباد صالحین کی روحوں کو اپنے اورد خدا کے درمیان واسطہ قرار دیا ہے، بخلاف مغربی قوموں کے کہ وہ روح کے اس مشرقی تخیل سے نا آشنا رہے ہیں، اور غیر مادی روحوں کے بجائے انہوں نے ہمیشہ سے مادی قسم کی قوتوں یا اپنے ہی جیسے انسانوں کی پرستش کی ہے، مشرق میں روحین صرف خدا اور انسان کے درمیان واسطہ کی حیثیت رکھتی تھیں، مگر مغرب کے دیوتا بجائے خود معبود خیال کیے جاتے تھے، یہودی قدیم زمانہ میں خدو و نشر کے قائل تھے، یونانیوں کے ہاں تخیل ہی ناپید تھا، اور تھا بھی تو بہت ادنیٰ اور معمولی قسم کا، فرشتوں کے اسرار جبرئیل و میکائیل وغیرہ سامی زبانوں کے زائیدہ ہیں، مغرب میں فرشتوں کی کوئی مستقل ہستی تسلیم نہیں کی جاتی، مشرق میں جنات حضرت سلیمان کے تابع خیال کیے جاتے تھے، مغرب میں اس قسم کی کسی مخلوق کا تخیل تھا، ہاں البتہ حیوانی اور انسانی شکل و صورت سے مخدو یا رجولیت و انوثیت سے مخلوط خوفناک قسم کی مخلوقات کا

وجود تسلیم کیا جاتا تھا، غرض دونوں قوموں کے مذہبی و غیر مذہبی تخیل میں بڑا فرق تھا،
 ارسطو کا نفوس فلیکیہ کا نظریہ یونان کے علم الامنام پر مبنی ہے، اور کیمین بھول چوک سے اپنے اعتقاد
 کے خلاف اس موقع پر اوس کے قلم سے یہ عبارت بھی نکل گئی ہو کہ

”ہمارے آباؤ اجداد میں قدیم زمانہ سے بطور عقیدہ مسلّمہ کے یہ روایت مشہور رہتی چلی آئی ہے کہ
 افلاک اور ان کے نفوس دیوتا اور انسان کے معبود ہیں، اور سارا کارخانہ عالم ان دیوتاؤں کے قبضہ
 میں ہے، ان دیوتاؤں کی شکل و صورت انسان یا دیگر حیوات کی شکل و صورت سے مشابہ ہے، اس روایت کا
 مفہوم دیگر افانوں سے قطع نظر کر کے اگر اس قدر سمجھا جائے کہ اس میں مبادی عالم اور افلاک کے معبود
 یا دیوتا ہونیکا اعتراف کیا گیا ہو تو اس میں شک نہیں کہ یہ خیال میرے نزدیک وحی و الوہام سے کم
 رتبہ نہیں اور جو طرز ادائے مطلب کا اختیار کیا گیا ہو وہ بھی عدیم المثال ہے،

یہ فقرہ اس بات کے لیے کافی سند تھا کہ اس کی بنیاد پر عرب فلاسفہ نفوس فلیکیہ کے نظریہ کی عمارت تعمیر
 کر لیتے، چنانچہ اس فقرہ کی بنا پر ابن رشد کے فلسفہ میں پہلے افلاک اور سیارے اور ان کی حرکتیں عالم کی بنا و تقویم
 کا ذریعہ قرار پاتی ہیں، پھر یہ حرکتیں ارادی حرکات کا درجہ حاصل کرتی ہیں، پھر ذی روح مخلوقات سے اتنی سی
 مشابہت کی بنا پر ان میں خود روح کا وجود تسلیم کیا جاتا ہے، اس کے بعد ان کے حامل اجسام یعنی افلاک
 ذی روح تسلیم کیے جاتے ہیں، یہاں تک کہ ان میں انسان کے ایسے قوائے اور اک ثابت کئے جاتے ہیں،
 اور ابن سینا سے اس مسئلہ پر معرکہ آرائی ہوتی ہے کہ افلاک قوت تخیل کے حامل ہیں یا نہیں، ابن رشد کہتا ہے کہ
 تخیل محض جزئی اشیاء کی ادراک کر خیر الی قوت کا نام ہے، اس بنا پر افلاک اس قوت کے حامل نہیں ہو سکتے،
 اس کے علاوہ یہ قوتیں انسان کو محض اسلئے بخش گئی ہیں کہ اس کی صیانت حیات میں کام آتی ہیں، افلاک کو
 صیانت حیات کی ضرورت نہیں، نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ افلاک انسان سے بھی زیادہ اشرف قرار پاتے ہیں،

اور اون کی روحیں غزن علم و ادراک شمار کی جانے لگتی ہیں، اب ایک قدم بڑھا کر افلاک کے یہ نفوس باری تعالیٰ کے وزراء کی حیثیت اختیار کر لیتے ہیں اور اس طرح درجہ بدرجہ ترقی کرتے کرتے عرش و کرسی اور ملائکہ مقربین کی حقیقت کی تطبیق، افلاک اور نفوس افلاک سے ہونے لگتی ہیں، یونانیوں نے تو افلاک ثابت کیے تھے، عرش و کرسی کو ملا کر ہمارے ہیئت دان بھی یہ تعداد پوری کر لیتے ہیں، حالانکہ ارسطو خود اڑتالیس بلکہ اس سے بھی زیادہ بے شمار افلاک کی تصریح کرتا ہے، وہ تعداد پورا اور اجڑے فلک کو بھی اس تعداد میں شمار کر لیتا ہے، اور اس بنا پر نفوس فلکیہ کی تعداد بھی اس کے نزدیک عرب فلاسفہ کی بتائی ہوئی مشہور تعداد سے چوگنی چوگنی زیادہ ہو جاتی ہے،

خیال کرو کہ افلاک اور نفوس افلاک کی حقیقت کی اس درجہ تک تشریح ارسطو کی کتابوں میں کہیں درج نہیں، وہ صرف ایک حرکت اور ایک محرک کا وجود تسلیم کرتا ہے، باقی اس کے علاوہ جتنے حرکات یا حرکتیں ہیں وہ سب اسی کی تابع ہیں وزارت یا ملکوتیت کے تخیل کا پتہ بھی نہیں لگتا، صرف فقرہ بالا کی بنیاد پر درجہ بدرجہ عرب فلاسفہ نے کتنی بڑی اور عظیم الشان عمارت تعمیر کر لی، اور لطف یہ کہ سامی مذاہب خصوصاً اسلام سے اس کو تطبیق بھی دیدی گئی، پھر کچھ اس نظریہ پر موقوف نہیں ارسطو اور عرب فلاسفہ کی کتابوں کا مقابلہ مطالعہ کرنے سے صاف پتہ چل جاتا ہے کہ مغربی خیالات میں کس حد تک سامی خیالات کا میل کر دیا گیا ہے، یہ جراثیم کچھ تو اسکندریہ میں پیدا ہو چکے تھے اور کچھ عربوں نے اضافہ کیے، صرف ایک مثال درج کر دی ہے، اس موضوع کی بحث و تفتیش کے لیے عرب فلاسفہ کی تصنیفات کا مطالعہ کرنا چاہیے،

ابن رشد اور ابن سینا

ابن رشد کی تصنیفات میں پڑھا ہوگا کہ بعض کتابیں اس نے اس موضوع پر لکھی ہیں کہ فارابی اور ابن سینا نے ارسطو کے فلسفہ کی غلط تشریح کی اور جو بعض مسائل فلسفہ میں ان دونوں نے اضافہ کیے، ان کو ارسطو کے فلسفہ سے کوئی تعلق نہیں اور نہ وہ خود فی نفسہ صحیح ہیں، فصول بالا میں گذر چکا ہو، کہ ابن رشد کو ابن سینا پر یہ اعتراض ہو کہ

(۱) اس نے ارسطو کے بعض مسائل کی غلط تشریح کی،

(۲) بعض مسائل میں ارسطو سے اختلاف کرنے کے باوجود اپنی ذاتی رائے ارسطو کے جانب وہ منسوب کرتا ہے،

(۳) بعض مسائل مشکلیں سے اخذ کر کے ارسطو کے نام سے فلسفہ میں اضافہ کر دیئے،

اب اس فصل میں ہم ابن سینا پر ابن رشد کے تعقبات سے بالتفصیل بحث کرنا چاہتے ہیں، ابن سینا کی فلسفہ کی مشہور کتابیں تین ہیں، شفاء، اشارات، اور نجات، ان میں سے شفاء

کے مقدمہ میں اوس نے خود تصریح کی ہے کہ اس کتاب میں میں نے ارسطو کے خیالات بے کم و کاست نقل کر دیئے ہیں، میرے ذاتی خیالات کی واقفیت کے لئے فلسفہ مشرقیہ کا مطالعہ کرنا چاہیے، یہ کتاب ناپید ہو، لیکن ابن رشد نے تہافت التہافت میں ایک موقع پر فرمنا یہ لکھا ہے کہ خالق عالم کے مسئلہ میں ابن سینا

نے اہل مشرق سے اتفاق کیا ہے اور وہ یہ ہے کہ اجرام سماویہ بجائے خود مبدوء ہیں، اس نظریہ پر ابن سینا نے فلسفہ مشرقیہ میں بحث کی ہے اور اسی سبب سے اس کتاب کا نام اس نے فلسفہ مشرقیہ رکھا ہے، کہ اس میں اہل مشرق کی رائے کی عموماً ابن سینا نے پیروی کی ہے،

فارابی نے خصوصاً حکم ایک کتاب لکھی ہے جس میں ملائکہ، لوح و قلم، خلق و امر و وحی و نبوت، اور نفس و مراتب نفس پر فلسفیانہ رنگ میں بحث کی ہے، اور اس کے علاوہ وجود اور علم کے خالص فلسفیانہ مباحث بھی ہیں، فارابی کے بعد ابن سینا نے بھی یہی طرز اختیار کیا، چنانچہ کتاب الشفاء میں جس کے متعلق خود اوس نے مقدمہ میں لکھ دیا ہے کہ یہ کتاب ارسطو کے فلسفہ کی محض ترجمان ہے، اس نے نبوت و امامت کی بحثیں، اضافہ کیں، اشارات میں نبوت، معاد، خلق، شر و دعا کی تاثیر، عبادات کی فرضیت، خرق عادات، اور اولیاء کی کرامات پر جستہ جستہ مضامین لکھے جن میں جا بجا قرآنی آیات کی تفسیر بھی کرتا جاتا ہے، اور علم کی بحث میں صوفیانہ مذاق کی بعض تحریریں بھی شامل کر دی ہیں اور یہ سب کچھ اوس نے ارسطو کے نام سے کیا، اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ امام غزالی نے جب فلسفہ کے دو پر قلم اٹھایا تو فارابی اور ابن سینا کی تحریرات پیش نظر رکھ کر قلم اٹھایا، اور جو کچھ فارابی اور ابن سینا نے فیصلہ کر دیا ہے اسی کو وہ ارسطو کا فیصلہ سمجھے، چنانچہ مقدمہ میں وہ خود تصریح کرتے ہیں کہ صرف فارابی اور ابن سینا کی کتابیں میرے پیش نظر تھیں اور فلسفہ کی جو کچھ تردید میں نے کی ہے وہ صرف انہیں دونوں کے خیالات پیش نظر رکھ کر کی ہے، یہی وجہ ہے کہ انھوں نے اس کتاب میں بعض اہم مسائل کی بھی تردید کی جن کا ارسطو قائل نہ تھا، مثلاً یہ بحث کہ وحی اور منامات صادقہ کا فیضان نفسوس فلیکھ کے جانب سے ہوتا ہے وغیرہ وغیرہ۔

غرض حقیقت یہ ہے کہ ابن سینا اور فارابی کی تصنیفات نے اکثر مسلمان فلاسفہ اور متکلمین کو دھوکہ دیا اور انہیں کی تصنیفات کی بدولت بعض ایسے مسائل بھی ارسطو کی جانب بعد کو منسوب کر دیئے گئے جو حکما نام و نشان بھی ارسطو کی کتابوں میں نہیں ملتا، ابن سینا نے ارسطو کے فلسفہ میں اس قسم کی تحریفیں جو کی ہیں ان کو تین قسموں میں تقسیم کرنا چاہیئے، (۱) وہ مسائل جن میں ارسطو سے ابن سینا نے مخالفت کی ہے، (۲) وہ مسائل جن کی ابن سینا نے غلط تفسیر کی ہے، (۳) وہ مسائل جو ارسطو کے نام سے ابن سینا نے ضائع کیئے۔

یہ خیال رکھنا چاہیے کہ ابن سینا نے ارسطو کی تفسیر میں تاسطیوس کی شرحوں پر اعتماد کیا ہے، اور اسکندریہ کے یہ مفسرین اپنے ذاتی خیال کی بنا پر ارسطو کی تفسیر کرتے ہیں، اس بنا پر یہ کوئی تعجب کی بات نہیں کہ ابن سینا کو ارسطو کے بعض مسائل سمجھنے میں دھوکہ ہو گیا ہو،

ابن سینا نے جن مسائل میں ارسطو سے اختلاف کیا ہے اس کی بعض مثالیں نمونہ کے طور پر ذیل میں درج کی جاتی ہیں،

(۱) تخلیق عالم کے سلسلہ میں ابن سینا کا خیال ہے کہ مادہ غیر مخلوق اور صورت مخلوق ہے، یعنی تخلیق کا مفہوم یہ ہے کہ فاعل غیر مخلوق مادہ کو ذی صورت اور شکل کر دیتا ہے، ابن رشد کہتا ہے کہ یہ مذہب ارسطو کی رائے کے خلاف ہے، حالانکہ ابن سینا نے اس ذاتی رائے کو ارسطو کے جانب منسوب کیا ہے، ارسطو کی مابعد الطبیعہ سے بھی ابن رشد کی تصدیق ہوتی ہے، یعنی اوس کی کتاب میں جس بات کی تصریح ملتی ہے وہ یہ ہے کہ مادہ اور صورت دونوں غیر مخلوق ہیں، اور تخلیق میں فاعل کا فعل جو کچھ ہوتا ہے وہ یہ ہوتا ہے کہ مادہ غیر متحرک کو وہ حرکت دیتا ہے جس کی وجہ سے وہ چیز جو قوت میں ہوتی ہے فعلیت میں آجاتی ہے، یعنی فاعل نہ مادہ کو خلق کرتا ہے اور نہ صورت کو بلکہ صرف اون چیزوں کو خلق کرتا ہے جو اون سے ملکر بنتی ہیں،

(۲) ابن سینا قائل ہے کہ جسم فلکی اجسام سفلیہ کے مانند بیہوشی اور صورت سے مرکب ہے، ابن رشد کہتا ہے کہ ارسطو اس کا قائل نہیں، کیونکہ ارسطو کے نزدیک افلاک قدیم ہیں اور جو چیز بیہوشی اور صورت سے مرکب ہوتی ہے وہ حادث ہوتی ہے، ارسطو کے مابعد الطبیعہ کی متعدد فصلوں سے ابن رشد کی تائید ہوتی ہے،

(۳) ابن سینا نے ثابت کیا ہے کہ نفوس حادثہ بالفعل غیر متناہی ہیں، ابن رشد کہتا ہے کہ فلاسفہ میں سے کوئی اس کا قائل نہیں اور یہی سبب ہے کہ جو لوگ اس بات کے قائل ہیں نفوس ابدی ہیں اور (شخص) کی تعداد سے زیادہ ان کی تعداد نہیں ان کو مجبوراً تاسخ کا مذہب اختیار کرنا پڑا،

(۴) ابن سینا نے باری تعالیٰ کا وجود اس طور پر ثابت کیا ہے کہ عالم کی تمام چیزیں ممکن ہیں، یعنی وجود و عدم سے اون کی نسبت برابر ہے، اون کو عدم سے وجود میں لانے کے لئے کوئی مرجع ہونا چاہیے، وہی مرجع خدا ہے، ابن رشد کہتا ہے کہ ارسطو کی یہ دلیل نہیں ہے، بلکہ اوس کی دلیل یہ ہے کہ عالم میں ایک قدیم حرکت پائی جاتی ہے، اور ہر حرکت کے لئے ایک محرک ہونا ضروری ہے، وہی محرک خدا ہے، ارسطو کی مابعد الطبیعہ کی عبارت ابن رشد کی تائید میں ہے،

(۵) ابن سینا نے موجودات کی تین قسمیں کی ہیں، واجب بالذات یعنی خدا، ممکن بالذات واجب بالذات مثلاً افلاک اور عقول اور ممکن بالذات یعنی عالم سفلی، امام غزالی کو دھوکہ ہوا کہ یہ ارسطو کا مذہب ہے، چنانچہ اس کے جانب اونھوں نے تہافت کی متعدد فصلوں میں اشارہ کیا ہے، لیکن ابن رشد نے اس مسئلہ پر تہافت التہافت میں مفصل بحث کی ہے، اور ثابت کیا ہے کہ ارسطو ممکن بالذات دو واجب بالذات کی قسم تسلیم نہیں کرتا، موجودات عالم کی تقسیم کے بارے میں تین مذہب ہیں، ایک فریق عالم کو حادث اور فساد پذیر مانتا ہے اور دوسرا باری تعالیٰ کا معلول قرار دیتا ہے، یہ ممکن کا گروہ ہے، دوسرا فریق عالم کو ازلی مانتا ہے، لیکن اس میں بھی دو گروہ ہو گئے ہیں، ایک کہتا ہے کہ ازلیت اس میں واجب بالذات کی جانب سے آئی ہے، یہ فلاسفہ کا گروہ ہے، اور دوسرا کہتا ہے کہ عالم بالذات ازلی ہے، کسی دوسری شے کے سبب سے اس میں ازلیت نہیں پیدا ہوئی، یہ خیال دھوڑوں کا ہے، تو گویا اصلی بحث اسی قدر ہے کہ عالم حادث ہے یا ازلی اور باری تعالیٰ کا مخلوق ہے یا غیر مخلوق پس اس بنا پر تقسیم ہی بیکار ہے کہ موجودات واجب بالذات ہیں یا ممکن بالذات دو واجب بالذات ممکن بالذات، کیونکہ تقسیم کی بنا صرف یہ ہے جیسا معلوم ہو چکا ہے کہ عالم ممکن ہے یا واجب، ابن تیمیہ نے بھی الرد علی المنطق میں متعدد مقامات پر بحث کی ہے کہ ابن سینا کی تقسیم یونانیوں کے بالکل خلاف ہے، ارسطو نے مابعد الطبیعہ میں جو ہر کی تین قسمیں کی ہیں، حادث و محسوس یعنی کائنات، قدیم و محسوس یعنی افلاک اور غیر متحرک و غیر

لے تہافت التہافت صفحہ ۲۰۷، لے تہافت التہافت صفحہ ۲۰۸،

محسوس یعنی خدا، تو گویا جو ہر محرک جو ساری مخلوقات پر مشتمل ہے اس کی صرف دو ہی قسمیں ہیں قدیم یا حادث
بالفاظ دیگر واجب اور ممکن

نمبر دوم کے مسائل وہ ہیں جن کی ابن سینا نے غلط تفسیر کی ہے، بمثلہ اوں کے چند ذیل میں بیان کیے جاتے ہیں
(۱) مشہور ہے کہ ارسطو اس بات کا قائل تھا کہ الواحد لا یصد من عنہ الا لواحد یعنی واحد
مطلق صرف ایک چیز صادر ہو سکتی ہے، اس بنا پر عالم بحیثیت مجموعی خدا کا بلا واسطہ مخلوق نہیں، بلکہ خدا کی
بلا واسطہ مخلوق صرف عقل اول ہے، لیکن یہ بات سہل ہے، کیونکہ یہ قضیہ عام ہے، خدا میں تو یہ کہہ سکتے ہیں کہ
اس کا معلول واحد ہے، اور عقل میں یہ قضیہ اسلئے باطل ہو جائیگا کہ کائنات میں بہت سی مرکب چیزیں
معمی پائی جاتی ہیں اور ظاہر ہے کہ وہ ایک علت کی معلول ہوتی ہیں، کوئی یہ نہیں کہتا کہ انسان کا ایک جز
ایک علت کا معلول ہے اور دوسرا دوسری علت کا، پس اس بنا پر یہ تو فیصلہ غلط ہو جائے گا یا یہ لازم
آئے کہ مرکبات کا وجود نہ ہو سکے،

ابن رشد کہتا ہے کہ اس قضیہ کا یہ مفہوم سرتاپا ابن سینا اور فارابی کی ایجاد ہیں، وہ شاہد کا
غائب پر قیاس کرتے ہیں اور سمجھتے ہیں کہ واحد سے صرف مفعول واحد کا صدور ہو سکتا ہے، اور یہ تو ظاہر ہے
کہ خدا بسیط محض ہے پس اوں کے اس خیال کی بنا پر یہ نتیجہ صاف نکل آتا ہے کہ خدا سے صرف مفعول واحد کا
صدور ہوا، لیکن اگر مرکبات کے متعلق اوں سے سوال کیا جائے وہ تاویلین کرنے لگیں گے، ارسطو کا
خیال اس کے خلاف ہے، وہ غائب کا شاہد پر قیاس نہیں کرتا، اور اس بنا پر شاہد و غائب میں اس
قضیہ کا مفہوم اس کے نزدیک الگ الگ ہے، باری تعالیٰ کے متعلق جب یہ قضیہ بولا جاتا ہے تو
اس کا یہ مطلب ہوتا ہے کہ فاعل مطلق سے صرف فعل مطلق کا صدور ہوگا اور فعل مطلق میں کسی ایک مفعول
کی کوئی تخصیص نہیں، فعل مطلق کے تحت میں کسی ایک مفعول آسکتے ہیں، اب رہا یہ سوال کہ اس قضیہ کی

بنابر خالق عالم تمام کائنات کا بلا واسطہ خالق نہ ہے گا، تو اس کا جواب ارسطویہ دیتا ہے کہ جن چیزوں کا وجود دو ایک چیزوں کے باہمی ارتباط و ترکیب پر مبنی ہوتا ہے، وہ مفعولیت کی حیثیت میں بھی اس ارتباط کے تابع ہوتی ہیں، یعنی جو چیز اس ارتباط کی خالق یا فاعل ہوتی ہے وہ اصل مرکب کی بھی فاعل ہوتی ہے، پس چونکہ کائنات کا وجود ارتباط اور باہمی علاقہ پر مبنی ہے، لہذا جو اس علاقہ کا فاعل و محافظ ہے وہی عالم کا بھی خالق ہے، اس بنا پر قضیہ بجائے خود صحیح ہے، یعنی اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ بسیط محض فاعل کائنات کا فاعل نہ ہو، صرف عقل اول کا فاعل ہو، آخرین ابن رشد کہتا ہے،

فانظر هذا الغلط ما اكثره على الحكماء
دیکھو حکماء کی طرف کس قدر لوگ غلط باتیں منسوب کرتے
فعلية ان تبين قولهم هذا هو
ہیں، تمہارا فرض ہے کہ اس قول پر لحاظ کرو کہ وہ ربانی
املا احدى في كتب القداماء لاني كتب ابن
ہے یا نہیں، لیکن قداماء کی کتابوں کو دیکھنا، ابن سینا کی کتابوں
سیناء غیرہ۔ الذين غيروا مذاهب
کونین جنہوں نے آئینات کے متعلق حکماء کی رائیں الٹ
القام في العلم الا الهی
پٹ کر بیان کی ہیں،

(۱) قضیہ مشہورہ الی حدک لا یصدر عنه الا الی حدک بنابر ارسطویہ کائنات اس طرح قائم کیا گیا
کہ خدا نے صرف عقل اول کو پیدا کیا، پھر عقل اول نے عقل ثانی، فلک اول، اور جوہر فلک کو پیدا کیا، اس طرح
درجہ بدرجہ تمام دنیا اور افلاک پیدا ہوئے، ابن رشد کہتا ہے کہ یہ ارسطویہ پر اتہام ہے، و هذا کلمہ تمخص علی
الفلاسفة من ابن سینا و ابی نصر و غیرہ یعنی یہ ابن سینا اور فارابی کی جانب سے فلاسفہ پر اتہام
و بہتان ہے و اما ما حکاہ ابن سینا من صدور هذه المبادئ بعضها من بعض فهو لا یصح
القام فی ابن سینا نے یہ جبر بیان کیا ہے کہ عقل عشرہ ایک دوسرے سے صادر ہوئے ہیں، تو حکماء کو اس کی خبر
بھی نہیں ہے،

تیسری قسم کے وہ مسائل ہیں جو تکلیفیں سے اخذ کر کے ابن سینا نے فلسفہ میں اضافہ کیے، ابن تیمیہ نے الرد علی المنطق میں جا بجا تحریر کیا ہے وہاں سینا الکلمہ فی اثبات الالہیات والنبوت والمعاد والشرائع لہر تیکلم فیہا سلفہ ولا واصلت الیہا عقولہم فانہ استفادہا من المسلمین۔
 ابن سینا نے الہیات، نبوت، معاد، شریعت کے متعلق جو باتیں بیان کیں جو اس کے اسلاف نے نہیں بیان کی تھیں، نہ دہانتک اون کا ذہن پہنچا تھا، بلکہ ان باتوں کو ابن سینا نے مسلمانوں سے اخذ کیا ہے،
 (۱) کتاب النشأ کے آخر میں نبوت و امامت اور عقیدہ بیعت وغیرہ کی بحثیں سر تا پا ابن سینا کی ایجاد ہیں،
 ارسطو کی کتابوں میں انکا کہیں پتہ نہیں،

(۲) اثبات فاعل پر جو یہ دلیل اس نے قائم کی ہے کہ عالم ممکن ہے اور ممکن کے موجود ہونے کے لیے کوئی مرجع ہونا چاہیے وہ خدا ہے، اس دلیل کے متعلق ابن رشد کا بیان یہ ہے کہ ابن سینا نے یہ معتزلہ سے اخذ کیا ہے، وہو طریق اخذہا من المتکلیفین اس کے بعد آگے چل کر دکھایا ہے کہ معتزلہ کے نزدیک اس دلیل کی بنا کیا ہے اور اشاعرہ اور ابن سینا نے اس میں کیا ترمیم کی ہے،

(۳) ابن سینا پہلا شخص ہے جس نے فلسفہ کی کتابوں میں معجزات و کرامات کی حقیقت سے بحث کی ہے، چنانچہ کتاب الاشارات میں خاص اس بحث پر ایک عنوان قائم کیا اور ثابت کیا کہ اصول عقلی سے یہ ممکن ہے کہ کوئی بالکمال ایک مدت تک ترک غذا کر دے، یا غیب کی چیزیں بتائے، یا دعائے پانی برسائے وغیرہ وغیرہ، ابن رشد کہتا ہے کہ یہ سب باتیں ابن سینا نے مسلمانوں سے اخذ کی ہیں،

اما الکلام فی المعجزات فیشی للقدماء من الفلاسفہ^۱ معجزات کے بارے میں قدما و فلاسفہ سے کوئی قول منقول نہیں،
 آگے چل کر کہتا ہے،

واما احکامہ فی اثبات ثلاث عن الفلاسفہ معجزات کے اسباب جو غزالی نے بیان کیے ہیں اون کا قدیم

فہما قال لا اعلم احد اقال به الا

کوئی قائل نہیں ہے، صرف ابن سینا نے ان مسائل پر

ابن سینا۔

بحث کی ہے،

۴) ابن سینا نے کتاب الشفاء کے آخر میں خاص ایک عنوان مقرر کیا ہے اور اس میں بحث کی ہے کہ
باکمال لوگوں کو غیب کی باتیں کس طرح معلوم ہو جاتی ہیں اور بعض لوگ متجانب الدعوات کس وجہ سے ہوتے
ہیں وغیرہ وغیرہ، اس بحث میں اس نے عقول مجردہ کو ملائکہ علیہ یا ملائکہ مقربین قرار دیا ہے، اور نفوس سادہ کو
ملائکہ سادہ، اور اسی طرح لوح و قلم کی حقیقت بتلائی ہے آخر میں روایا کی حقیقت یہ بتلائی کہ انسان کو نفوس سادات سے جو تمام کلیات
وجزئیات کے عالم ہیں، من وجہ اتصال ہمہ وقت حاصل رہتا ہے، مگر کاروبار کی مشغولیت میں ہماری توجہ اس
جانب سے ہٹی رہتی ہے، لیکن جب ہم پر خواب شیریں کی حالت طاری ہوتی ہے تو اس استعداد کا ظہور ہونے
لگتا ہے، اور غیب کی سچی سچی باتیں ہم کو معلوم ہو جاتی ہیں، وحی کی حقیقت وہ یہ بتاتا ہے کہ نبی کی قوت نفسیہ عام
انسانوں سے ترقی پذیر ہوتی ہے، اس بنا پر حالت یقظہ میں بھی نفوس سملوات سے ہر دم اس کے نفس کا اتصال
قائم رہتا ہے، ابن رشد ان مسائل کے متعلق کہتا ہے،

واما ما یقول فی هذا الفصل فی سبب السویاء

غزالی نے اس فصل میں روایا اور وحی کی حقیقت جو

والسوی فی نفسی تفرج بہا بن سینا واداء

بیان کی ہے وہ صرف ابن سینا کی رائے ہے، باقی

القضاء فی خلاک غیر هذا النوائی

قدما اسکے خلاف ہیں،

ایک اور موقع پر کہتا ہے،

واما ما حکا فی الروایاء عن الفلاسفة فلا

غزالی نے وحی و روایا کی جو حقیقت بیان کی ہے وہ

اعلم احد اقال به من القدماء

صرف ابن سینا کی رائے ہے، قدما سے اس بارے میں

الا ابن سینا،

ایک حرف منقول نہیں،

۱) ایضاً صفحہ ۱۱۱، ۲) ایضاً صفحہ ۱۱۲، ۳) ایضاً صفحہ ۱۱۳،

کتاب الشفاء میں ابن سینا نے ان مسائل پر جس طرح بحث کی ہو اس کے مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ ابن سینا نے زیادہ تر یہ خیالات باطنی فلاسفہ سے اخذ کیے ہیں، اس کا باپ باطنی تھا اور ابن سینا کا خود اپنا بیان یہ ہے کہ بچپن میں جب میرے باپ اور چچا نفص و عقل کے مسائل میں باطنیہ کے اصول سے بحث کیا کرتے تھے تو میں توجہ سے مٹا کرتا تھا،

غرض ابن سینا نے مکمل میں ورد و گزرفق اسلام سے نفص مسائل اخذ کر کے فلسفہ میں اس طرح گھسلا ملا دیے کہ فلسفہ کی شکل و صورت کچھ اور ہی ہو گئی، اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ امام رازی اور امام غزالی نے فلسفہ کی رد میں جو کچھ لکھا اس کا نسخ زیادہ تر ان مسائل کے جانب تھا، جو تماشرا بن سینا کے ایجاد تھے، اس کے علاوہ امام غزالی نے فلسفہ کے طرز پر علم کلام کی جو کتابیں لکھی ہیں، مثلاً مضنون صغیر و کبیر و جواہر القرآن وغیرہ، ان میں نبوت، وحی، الامام، رویا، عذاب ثواب، معجزات، کی حقیقت کی جو تشریح کی ہو وہ تماشرا ابن سینا اور فارابی سے ماخوذ تھی، اور گویا اس طور پر ان مسائل نے ایک طرح کی مذہبی اہمیت بھی حاصل کر لی،



حصہ سوم فلسفہ ابن رشد کی تاریخ

باب اول

فلسفہ ابن رشد یورپ کے یہودیوں میں

(۱) اسپین کے یہودی، اسپین کے یہودیوں کی اقامت گزینی، اسلامی فتوحات کے بعد عربوں اور یہودیوں کا میل جول، یہودیوں میں عربی زبان کی عام اشاعت، یہودیوں کا فلسفہ، عربوں کی وساطت سے یہودیوں میں فلسفہ ارسطو کی اشاعت، ابن جبرول اور اوس کا فلسفہ،

(۲) موسیٰ بن میمون اور اوس کے ملازمہ، موسیٰ بن میمون کی سوانح عمری، ابن میمون اور ابن رشد کے تعلق تلمذ کی روایت اور اوس پر نقد، ابن رشد سے اوس کا اتحاد خیال اور اوس کے اسباب، شکلیں اور ابن میمون، ابن میمون کا مذہب تعطیل، ابن میمون کا فلسفہ اور فلسفہ ابن رشد سے اس کی مطابقت، ابن میمون کا شاگرد رشید یوسف بن یحییٰ،

ابن رشد کے ساتھ اس کی عقیدت کا حال، میمون فیلسفہ کے خلاف مذہبی طبقہ کی عام شورش،
 (۳) عبرانی تراجم کا دور، اسپین سے یہودیوں کا ترک وطن، عبرانی زبان کے زندہ
 کرنے کی تحریک اور اس کے اسباب، دور اول کے مترجمین اور اس دور کے ترجموں کی خصوصیات
 خاندان ابن طبیبون، شمول ابن طبیبون اور موسیٰ ابن طبیبون، اس دور کے دیگر مترجمین، ترجمہ کا
 دور ثانی، کالونیم بن کالونیم اور اس دور کے دیگر مترجمین، چودھویں صدی عیسوی، لادوی بن
 جرس اور موسیٰ اناربونی، آخری فیلسوف الیاس مدیچی، سولہویں صدی عیسوی اور یہودیوں میں
 فلسفہ کی مخالفت کی تحریک، یوسف ابو اور موسیٰ مشینو، اسپینوز اور فلسفہ جدید،

(۱)

اسپین کے یہودی

مسلمانوں میں یون تو ہمیشہ فلاسفہ گزرے ہیں، مگر ان میں دو فلسفی بہت مشہور و یکنام ہوئے، ایک
 ابن سینا اور دوسرا ابن رشد، ابن سینا نے مشرق پر غلبہ حاصل کیا اور ابن رشد نے مغرب پر، جس زمانہ میں
 مشرق کے علماء ابن سینا کی شرح و تفسیر میں مشغول تھے عین اُسی زمانہ میں ابن رشد افسردہ علمی انجمنوں
 کے صدر نشین و رہنما کی حیثیت سے مغرب میں شہرت حاصل کر رہا تھا، یہ داستان جتنی زیادہ طول و طویل ہوئی اُسی قدر
 دلچسپ ہوئی، اسلئے کہ یورپ میں فلسفہ ابن رشد کی تاریخ و حقیقت اس زمانہ کی یادگار ہو چکی اور یورپ مسلمانان
 اندلس کے فیوض سے مستفیض ہو کر اپنے نظام حیات کے ہر شعبہ میں اصلاح کے لئے بیکل تھا، یہ تاریخ اسلئے
 اور بھی زیادہ دلچسپ ہے کہ اس سے مسلمانوں کے اس قدیم و دینی کا پتہ لگتا ہے جس نے یورپ میں عظیم نشان
 انقلاب پیدا کر دیا، ابن رشد کا فلسفہ جیسا کہ ابواب سابقہ سے ظاہر ہوتا ہے مبادی حیات پر عقلیت کے

رنگ میں بحث کرتا ہوا عقلیت کی ترقی کا یہ خاصہ ہے کہ اوس کی روشنی کے سامنے ادعا، وحکم اور تعصبات و توہمات کی تاریکی غائب ہوجاتی ہے، اس بنا پر فلسفہ ابن رشد کی عام اشاعت کا لازمی نتیجہ یہ تھا کہ یورپ کے نظام تمدن میں عظیم الشان انقلاب پیدا ہو گیا،

لیکن قبل اس کے کہ یہ فلسفہ یورپ میں اشاعت پذیر ہوتا اسپین کے یہودی اس کا شکار ہوئے،

اسپین میں اسلامی فتوحات کے پہلے سے یہودی کثیر تعداد میں آباد تھے، سب سے پہلے تسطیفیہ کے ہر مغیر

فرمانروا ہارڈین نے اپنے عہد حکومت میں ۵۰۰۰۰ لاکھ یہودیوں کو اپنے رقبہ حکومت سے جلا وطن کر کے

اندلس میں آباد کرایا تھا، عیسائیوں کو یہودیوں سے جو نفیض و عداوت تھی اس کی بنا پر ان میں غریب و وطنوں کو

اپنے حاکموں سے اس کے سوا اور کس بات کی امید ہو سکتی تھی کہ وہ ان کے معاملہ میں کبھی عدل و انصاف

روداد رکھیں گے، چنانچہ جلاوطنی کے وقت سے لیکر اسلامی فتوحات کے وقت تک ۹۰ ہزار یہودیوں کو زبردستی

بستہ دیا جا چکا تھا، اور پھر محض اسی پر اکتفا نہیں کی گئی بلکہ اس بات پر بھی وہ مجبور کئے گئے کہ معاشرت و

رسم و رواج میں بھی چرچ کے احکام کی پیروی کریں، اس جو رولم کا نتیجہ یہ تھا کہ یہ سرزمین اس بد قسمت

قوم کے لئے دوزخ کا نمونہ بنی ہوئی تھی، لیکن عربوں کے پہنچتے ہی ملک کی حالت میں عظیم الشان انقلاب

پیدا ہو گیا، مسلمان جنرل کے فرمان کے بموجب عیسائیوں اور یہودیوں کو شہری حقوق عطا کئے گئے، اور

اسی سلسلہ میں نہ صرف یہودیوں کو آزادی حاصل ہوئی، بلکہ عربوں کے اس روادارانہ طرز عمل کا نتیجہ یہ

ہوا کہ اندلس کی تمام قوموں میں ایک مساوات پیدا ہو گئی، یہاں تک کہ یہ میل جول آنا بڑھا کہ آپس میں شادی

بیاہ تک ہونے لگا، عربوں نے اپنے ابتدائے عہد حکومت میں بہت جلد ان زمینوں کو میدانِ کرب و بلاء کر دیا جو دیکھ

کے عہد حکومت میں رعایا سے زبردستی جبین جبین کر خالصہ بنائی گئیں تھیں، جو خاندان ملک سے بھاگ کر چلے

گئے تھے وہ فوراً بلا لئے گئے، لیکن باوجود اس کے ملک کی عام آبادی افسوسناک حد تک جو گر گئی تھی اس کی

کس جب کسی طرح پوری نہ ہوئی تو بحجوری افریقہ اور ایشیا سے نو آباد بلوا کر اندلس میں بسائے گئے، چنانچہ عرب اور بربری قبائل کے ساتھ چچاس ہزار یہودی بھی دیگر مالک سے آکر یہاں آباد ہوئے، اور فرغت کے ساتھ بسر کرنے لگے، ان تمام باتوں کا نتیجہ یہ ہوا کہ شہرون کی چل پہل اور رونق پہلے سے دو بالا ہو گئی، چنانچہ صرف قرطبہ کی آبادی اس زمانہ میں ۱۰ لاکھ سے اوپر ہو گئی تھی،

اندلس کی تمام قوموں میں میل جول پیدا ہو جانے سے ایک بڑا فائدہ یہ ہوا کہ ادب و لٹریچر اور علوم و فنون کی عام اشاعت و ترقی کے ساتھ ساتھ عربی زبان کا دائرہ بھی وسیع ہوتا جاتا تھا۔ سوین صدی عیسوی میں اندلس کی تمام اجنبی قوموں میں جو میل جول اور باہمی ارتباط پیدا ہو گیا تھا، اوس کی نظیر اس زمانہ میں بھی مشکل سے کسی ملک میں دستیاب ہو سکیگی، عیسائی یہودی اور مسلمان تمام توین ایک ہی زبان میں بات چیت کرتی تھیں، ایک ہی زبان کی نفلوں اور راگوں سے اپنے کلام میں حسن پیدا کرتی تھیں اور ایک ہی قسم کے علوم و فنون سے اپنی دماغی ترقی میں اضافہ کرتی تھیں، وہ تمام اختلافات جو باہمی ارتباط میں رخنہ پیدا کرتے ہیں یکسر مٹ گئے تھے، اور تمام قوموں میں ایک مشترک تمدن پیدا ہو گیا تھا، جس کے زیر سایہ تمام توین ایک ہی غرض و مقصد کو گویا انجام دے رہی تھیں، قرطبہ کی مسجد میں ہزاروں لاکھوں طالب علموں سے بھری ہوئی تھیں جہاں فلسفہ اور سائنس کی تعلیم ہر قوم کے طلبہ حاصل کرتے تھے،

”قرطبہ کو اپنے نزہت افزا باغوں اور عالیشان قصور و محلات کے لیے مشہور تھا، لیکن تمدن کی اعلیٰ شاخوں میں بھی اس کا رتبہ و استحقاق کچھ کم نہ تھا، مادی تہذیب کے ساتھ دماغی تہذیب بھی ترقی پر تھی، قرطبہ اپنے پروفیسروں اور کاجون کی بدولت یورپ میں علوم و فنون کا مرکز بن گیا تھا، جہاں تحصیل علم کے لیے یورپ کے ہر ایک خطہ سے طالب علم اُمنڈ اُمنڈ کرتے اور یہاں کی اعلیٰ سوسائٹی کے فیوض و برکات سے متمتع ہو کر اپنے اپنے ملکوں کو واپس چلے جاتے، اس کے علاوہ ادب و لٹریچر کی بھی اتنی گرم بازاری تھی

کہ معمولی بات حیت میں نظرون کا استعمال ہر شخص کرنے لگا تھا، یورپ جہاں اس عہد میں شعر گوئی معیوب خیال کی جاتی تھی اندسی عربوں ہی کی بدولت اس فن سے آشنا ہوا، عربی قصائد اور غزلین اس کثرت سے زبان پر چڑھ گئی تھیں کہ شمالی اسپین کے وحشی عیسائی باشندے بھی عربوں کے دیکھا دیکھی اور غنیمت کے طرز پر اپنی وحشی زبان میں شعر گوئی کرنے لگے تھے، خلفائے لیکر معمولی درجہ کے ملاحوں تک میں شعر گوئی کا مذاق اُتار بڑھا ہوا تھا کہ بات بات میں گویا پھول جھڑتے تھے، دسویں صدی سے عربی زبان نے اندلس میں مادری زبان کی حیثیت پیدا کر لی تھی، یہاں تک کہ عیسائی بشارت تک عربی زبان میں تصدیق گوئی کرنے لگے تھے، اور یہودی جنھوں نے سب سے زیادہ عربی کا اثر قبول کیا تھا، وہ عربی کو اپنی مائے ناز زبان سمجھتے تھے، چنانچہ اندلس کے یہودیوں میں ابراہیم بن سہل نہایت نامور شاعر گذرا ہے، اشبیلیہ کا رہنے والا تھا اور ابو علی اشلوبی اور ابن الدباج سے جو اندلس کے مشہور شعراء اور لغوی ہوئے ہیں ادب و لٹریچر کی تعلیم حاصل کی تھی، بعد کو شاید مسلمان ہو گیا تھا، اس کے کلام میں بھی اسلام کا رنگ زیادہ نمایاں ہے، اس کے علاوہ نسیم یہودی اندلس کا دوسرا یہودی شاعر گذرا ہے، یہ دونوں اندلس میں عربی زبان کے بلند پایہ شاعر شمار کیے جاتے تھے، عربی ادب کا ذوق ملک میں اتنا ترقی کر گیا تھا کہ یہودی عورتیں بھی عربی زبان میں شاعری کرتی تھیں، چنانچہ قسمونہ بنت اسمعیل مشہور یہودیہ شاعرہ گذری ہے،

یہودیوں سے عربوں کے میل جول کا بڑا سبب یہ تھا کہ مذہب کی طرح دونوں کا لٹریچر بھی تقریباً یکساں مذہبی روایات اور اون کی تحریری یا زبانی تفاسیر و شروح پر مشتمل تھا، اسلامی فتوحات کے پیشتر یہودیوں میں ایک طرح کا فلسفہ رائج تھا جس کو فلسفہ قبالہ کہتے ہیں، اس کی اہمیت یونانی فلسفہ سے بالکل مختلف تھی، یونانی فلسفہ کی بنا عقل انسانی اور اس کے حاصل کردہ معلومات پر تھی، لیکن یہودی فلسفہ کے نزدیک معلومات وحی و الہام اور مذہبی روایات تھے، یعنی اون کے معلومات کی انتہا یا تو خود

توراة پر ہوتی تھی، یا علمائے سلف کے اقوال و روایات پر، اور گو بعض فلاسفہ اس بات کی کوشش ضرور کرتے تھے کہ عقل سے حاصل کردہ معلومات کی آمیزش مذہبی روایات سے نہ ہونے پائے، لیکن اول تو اس احتیاط کا استعمال کم ہوتا تھا، دوسرے قوم یہود کو کسی ایسی بات پر اطمینان بھی نہیں ہوتا تھا جس کی بنا مذہبی روایات پر نہ ہو، اس کا نتیجہ یہ تھا کہ جو امور محض عقل سے دریافت ہو سکتے ہیں، ان پر وہ بجائے عقلی دلیلوں کے مذہب سے استدلال کرتے تھے، اور عجیب و غریب تشبیہ و استعارہ کے پیرایہ میں ان کو ادا کرتے تھے،

یہودیوں کے اس مذہبی طرز کے لٹریچر سے عربوں کے لٹریچر کو بہت زیادہ مشابہت تھی، یہی سبب تھا کہ یہودیوں نے عربوں کے اثر کو ہر ملک میں تقریباً بہت جلد قبول کر لیا، نیز عربوں نے بھی اس بدقسمت قوم کو تقریباً ہر ملک میں اپنے سایہ عاطفت میں لیلیا، چنانچہ عربوں کے سایہ عاطفت میں آکر یہودی قوم میں ایک نئی علمی روح پیدا ہوئی جو سیاسی حوادث کی بدولت ایک عرصہ سے مردہ ہو گئی تھی، دسویں صدی میں بغداد کے قریب بمقام سورافلسفہ کے ایک نئے کالج کا سنگ بنیاد رکھا گیا جس کا بانی مشہور ابی سعاد تھا، فلسفہ کے اس نئے اسکول نے عربی اثر کو جلد قبول کر کے یہودی قدیم فلسفہ کے بجائے ارسطو کے فلسفہ متشائیہ کا درس دینا شروع کیا، اسپین میں حکم کے مشہور طبیب حسدے ابن اسحق نے پہلے پہل اس نئے فلسفہ کی اشاعت کی اور گو مذہبی گروہ میں سے سلیمان بن ابراہیم نے اس نئے فلسفہ کے خلاف فتویٰ بھی شائع کیا، لیکن یہ مخالفانہ کوششیں اس نئے فلسفہ کا کچھ نہ بگاڑ سکیں، بلکہ بحالات اس کے یہودیوں میں ارسطو کی عظمت بالاتفاق تسلیم کر لی گئی، یہاں تک کہ گیارہویں صدی عیسوی میں ارسطو کا فلسفہ اسپین کے یہودیوں میں اس قدر اشاعت پذیر ہو گیا تھا کہ مذہبی طبقہ کو بھی اس کے سامنے تسلیم خم کرنا پڑا، چنانچہ ربی ابن اسحق اس گروہ میں ایک نہایت

مشہور فلسفی ہوا جس نے ”آراء الحکماء“ کے نام سے ایک نہایت مستند تصنیف اپنی یادگار چھوڑی ہے۔
ابن جبرول جو ابن باجہ سے ایک صدی پیشتر گذرا ہے اسپین کا بہت مشہور یہودی فلسفی تھا، یہ
ماتہ میں فلسفہ میں پیدا ہوا اور فلسفہ میں مر گیا، اس کی تمام تصنیفات تقریباً عربی میں ہیں، چنانچہ
اس کی ایک تصنیف ”منبوع الحیاء“ یورپ میں بہت مشہور ہے جس کا عبرانی کے علاوہ متعدد زبانوں
میں ترجمہ ہو چکا ہے، اہل عرب اس کے فلسفہ سے بہت کم واقف ہیں، ابن باجہ تو ابن جبرول کا نام تک
نہیں لیتا، البتہ ابن رشد ”عقل“ کی بحث میں ابن جبرول کے حوالے دیتا ہے، لیکن معلوم ہوتا ہے کہ اس کو
ابن جبرول کی اصل کتاب ”منبوع الحیاء“ دستیاب نہیں ہوئی،

ابن جبرول کے متعلق مؤرخین یورپ میں اختلاف ہے کہ اس کو فلسفہ کے کس گروہ میں شمار کیا جائے
موتھین میں یا تنوین میں، لیکن ”منبوع الحیاء“ کے مطالعہ کے بعد اس اختلاف کی گنجائش نہیں رہتی،
اس کے فلسفہ کی ابتدا تنوین سے ہوئی ہے، مگر آخر میں وہ وعدت الوجود کا قائل ہو جاتا ہے، اس کے
فلسفہ کا حاصل یہ ہے کہ عالم میں متضاد تو ہیں، مادہ اور روح جن کو دوسرے نقطوں میں بیٹھائے اور
صورت بھی کہتے ہیں، لیکن یہ دو متضاد نوعین حقیقت ایک جنس علی کے اندر داخل ہیں جس کو وہ مادہ
عامہ کہتا ہے، تو گویا اس طرح ہر ساری کائنات ایک متحد و مربوط نظام سے عبارت ہے جس کی تخلیق مادہ
عامہ سے ہوئی ہے، اس مربوط نظام میں اشیاء عالیہ اشیاء سافلہ کی علت ہیں، مثلاً عقل نفس ناطقہ کی علت
اور وہ نفس حسی کی، اور اسی طرح علی الترتیب، یہی ”مادہ عامہ“ ہے جس کو ابن رشد ”عقل عام“ سے تعبیر
کرتا ہے اور جس کو وہ ساری کائنات میں ساری دو اکرمانتا ہے، ابن رشد نے حقیقت یہ مسئلہ ابن جبرول
سے اخذ کیا ہے اور اسی بنا پر وہ اس بحث میں ابن جبرول ہی کے حوالے بھی پیش کرتا ہے، گو ابن جبرول
کے بعد اس کی تصنیفات کی وقعت کو مذہبی گروہ نے بید گھٹانا چاہا، لیکن وہ اس ذریعہ سے بیٹھکوں میں

فلسفہ ارسطو کی اشاعت کو نہ روک سکے، ابن جبرول پر یہودیوں کے جدید فلسفہ مشائیہ کا دور ختم ہو گیا اور اس کے بعد گیارہویں صدی عیسوی میں موسیٰ بن میمون پیدا ہوا جو ارسطو کے ساتھ ساتھ فلسفہ ابن رشد کا بھی علمبردار تھا اور اس طرح اس نے اسپین کے یہودیوں میں ایک نئے مخلوط فلسفہ کا سنگ بنیاد رکھا تھا جس کو یہودیوں کے اصلی فلسفہ قبالہ سے کوئی مناسبت نہ تھی،

(۲)

موسیٰ بن میمون اور اس کے تلامذہ

موسیٰ بن میمون قرطبہ کے ایک یہودی خاندان میں ۱۱۳۵ء میں پیدا ہوا، یہودی اس کی بڑی عظمت کرتے تھے، غنفوان شباب میں اس نے تالمود بابل اور تالمود یروشلم کی شرحیں لکھیں جن کے باعث یہودی اس کو اپنا سر تاج سمجھنے لگے، ایک عرصہ تک اندلس میں رہا، لیکن جب عبد المؤمن نے اندلس سے یہودیوں کو جلا وطن کیا تو یہ کچھ دنوں مسلمان بنا رہا اور اس کے بعد ترک وطن کر کے مصر چلا آیا جہاں صلاح الدین ایوبی نے اس کو اپنا طبیب خاص بنالیا، ۱۱۶۱ء میں وفات پائی، مورخین یورپ مثلاً بروکر وغیرہ اس کو ابن رشد کا شاگرد بتلاتے ہیں، لیکن اس کی مشہور کتاب الدلالہ کے دوسرے اور فرین باب میں

۱۱۶۲ء اور ۱۱۶۳ء اخبار الکمل، تفسلی صفحہ ۱۲۱، ۱۲۲ء یہ روایت اصل میں لیون افریقی کی ہے، وہ کتاب کہ ابن رشد کے ایام نکبت میں موسیٰ بن میمون اس سے فلسفہ کی تعلیم حاصل کرتا تھا، جب اس نے دیکھا کہ ابن رشد کی وجہ سے اس پر بھی عتاب شاہی نازل ہوا چاہتا ہے تو وہ مصر بھاگ گیا، لیون کی روایت یورپ میں مشہور ہو گئی اور چونکہ ابن میمون ابن رشد کا معتقد اور اس کے بعض خیالات سے متفق تھا، بروکر نے لیون کو مستند خیال کر کے اس کو ابن رشد کے تلامذہ کی فہرست میں داخل کر دیا، اس کے بعد یورپ کے ایک دوسرے مستشرق بیسنج نے اس پر یہ بات اور اضافہ کی کہ ابن رشد کی دقیقہ حاشیہ تفسیر تین

خود اس کی تصریح صرف اسی قدر ہے کہ اس نے ابن باجہ کے ایک شاگرد سے فلسفہ حاصل کیا ہے، اپنی اس کتاب میں وہ ابن رشد کا نام تک نہیں لیتا، اصل میں ابن میمون کو مصر آکر ابن رشد سے شغفگی پیدا ہوئی اور اسی وقت سے اس نے ابن رشد کی تصنیفات کا مطالعہ شروع کیا، چنانچہ وہ ۱۱۱۳ء میں یعنی ابن رشد کی وفات سے تقریباً پانچ سات برس پیشتر قاہرہ سے اپنے ایک عزیز شاگرد یوسف بن یحییٰ کو لکھتا ہے کہ میں ابن رشد کی تقریباً تمام شروح ارسطو کو فراہم کر چکا ہوں، صرف رسالہ "حسن و محسوس" اب تک دستیاب نہیں ہوا، حقیقت یہ ہے کہ ابن رشد نہایت منصفانہ رائے قائم کرتا ہے اسلئے مجھے اوس کے خیالات پسند ہیں، لیکن افسوس کہ عدیم الفرستی کی وجہ سے اب تک اوس کی تصنیفات کا مطالعہ نہیں کر سکا ہوں۔

بہر حال خود اوس کی تصریح کی بنا پر یہ ضرور ثابت ہوتا ہے کہ وہ ابن رشد سے متحد ان خیال تھا اور اس لحاظ سے ابن میمون پہلے شخص ہے جس نے یہودیوں میں فلسفہ ابن رشد کی اشاعت و ترویج کا سنگ بنیاد رکھا، حقیقت میں دونوں کے متحد ان خیال ہونے کا بڑا راز یہ ہے کہ فلسفہ میں دونوں کا اخذ ایک تھا اور دونوں کو ایک ہی دشمن یعنی متکلمین سے مقابلہ درپیش تھا، اس لئے دونوں قدرتا ہر ایک مسئلہ میں ایک ہی

(بقیہ ماضیہ منقذہ) محبت کے اثر سے ابن میمون بیدار ہو گیا تھا، ان تمام روایات کی بنالیوں کی روایت پر ہے مگر کیوں کے کلام میں خود متاقت ہے، ایک جگہ وہ لکھتا ہے کہ ابن میمون ابن رشد کا شاگرد تھا، دوسری جگہ لکھتا ہے کہ ابن باجہ کا شاگرد تھا، اور یہ دونوں باتیں بے اصل ہیں، ابن باجہ کا شاگرد کسی طرح ہو ہی نہیں سکتا، ابن باجہ کی وفات کے وقت یعنی ۱۱۳۳ء میں ابن میمون صرف تین برس کا تھا، باقی رہی ابن رشد کی شاگردی کی روایت تو وہ اسلئے بے اصل ہے کہ ابن رشد کے ایام تکبوت بلکہ اس کے عہد شہرت کے بھی تقریباً تیس برس پیشتر بعد حکومت عبد المؤمن ابن میمون اندلس سے ہجرت کر چکا تھا اور جس زمانہ میں ابن رشد متوفی ہوا اوس وقت ابن میمون مصر میں صلاح الدین کا طبیب تھا،

طرح کے نتیجہ پر پہنچتے تھے اس کے علاوہ فلسفہ قدیم کی بنیاد جن اصول پر قائم کی گئی تھی اور ان میں خود
تغیر و اختلاف کی اتنی گنجائش نہ تھی اور یہی سبب تھا کہ زمانہ قدیم کا فلسفی جب کبھی ان اصول کو تسلیم
کر کے حقائق عالم پر غور کرتا تھا تو وہ ان ہی نتائج پر پہنچتا تھا جن پر اس کے پیشرو پہنچتے تھے، چنانچہ اسی
بنیاد پر ازمنہ متوسطہ میں فلسفہ ایک خاص مجموعہ خیالات کا نام تھا جن کی وضع و ترتیب میں بھی کبھی تغیر
نہیں ہوتا تھا۔

ابن رشد کی طرح ابن میمون نے بھی شکلیں یہود پر فلسفہ کے اسلمہ سے حلہ کیا ہی، چنانچہ اس نے
الدلائل نام سے ایک کتاب لکھی جو جس میں مذہب یہود اور فلسفہ میں تطبیق دی ہو، اور ابطال جزو لا یجوزی
اور تعلیل و خواص اشیاء وغیرہ مسائل میں شکلیں کی رد کی ہو، صفات باری کے مسئلہ میں ابن میمون فلاسفہ
سے بھی دو قدم آگے ہو، یعنی وہ موجود اور شئی وغیرہ اعم العام صفات کا بھی اطلاق خدا پر نہیں رکھتا، وہ
کہتا ہے کہ ہم خدا کے متعلق یہ بتلا سکتے ہیں کہ اس سے کون کون اوصاف مسلوب ہیں، یعنی ہم یہ کہہ سکتے ہیں
کہ وہ ایسا نہیں ہے اور ویسا نہیں ہے، لیکن ہم یہ نہیں بتا سکتے کہ اس میں کون کون وصف پائے جاتے ہیں،
کیونکہ اگر ہم خدا کے صفات کا ایجابی صورت میں تعین کر دیں تو اس کو مخلوقات سے مشابہت ہو جائیگی،
چنانچہ انتہا میں وہ یہاں تک کہتا ہے کہ ہم خدا کو وحدہ لا شریک بھی نہیں کہہ سکتے، کیونکہ وحدت بھی ایک صفت ہے
اور عیسائیوں کے اقا نیم ملتہ یعنی صفت علم صفت حیاۃ اور صفت ارادہ کی طرح اس کا بھی خدا سے جدا کر لینا
ممکن ہو، موسیٰ بن میمون کا یہ مذہب تعطیل یہودیوں میں اس قدر اشاعت پذیر ہوا کہ اس کے بعد سے مغرب کے
تمام یہودی معطلہ ہو گئے، یعنی خدا کے صفات کا انکار کرنے لگے۔

موسیٰ بن میمون اگرچہ دیگر فلاسفہ یہودی طرح قدم عالم کا قائل نہ تھا، لیکن باوجود اس کے وہ اس
خیال کو کفر نہیں سمجھتا تھا، کیونکہ اس کے نزدیک تورات سے اس کا ثابت کر دینا کچھ مشکل نہیں بقول کے

مسئلہ میں ابن رشد سے اس کو کچھ زیادہ اختلاف نہ تھا، اس کا خیال تھا کہ عقل مادی عقل مستفاد سے علم حاصل کرتی ہو اور وہ عقل فعال سے، انسان کا کمال اس کی علمی ترقی پر منحصر ہو اور یہی خدا کی اصلی عبادت ہے، علم ہی کے ذریعہ سے انسان اپنی روح کو ترقی دے سکتا ہو، لیکن اس ذریعہ کا استعمال ہر شخص کے بس میں نہیں ہو سکتا، جاہلون اور بے علموں کی ہدایت کے لئے خدا پیغمبروں کو مبعوث کرتا ہو، نبوت بھی ایک انسانی کمال کا درجہ ہو، اور کوئی مافوق العادت قوت نہیں ہو اور چونکہ علم صادق اور حقیقی و الہام کا مصدر ایک ہی عقل فعال اس لئے دونوں کے فیصلے متضاد نہیں ہو سکتے، موجودات میں عقل کی تجزی کے متعلق اس کا فیصلہ ابن رشد سے کچھ مختلف ہو، ابن میمون ابن رشد سے زیادہ عقل کی تجزی کا قائل ہے حشر و نشر کے مسئلہ میں جو تاویلین اس نے کی ہیں اس سے اس کا اضطراب ظاہر ہوتا ہو اور بحیثیت مجموعی وہ بقائے روح کے عقیدہ کا مخالف معلوم ہوتا ہو،

موسیٰ بن میمون کے بعد اس کا ایک شاگرد یوسف بن یحییٰ بہت مشہور ہوا یہ مراکو کا رہنے والا تھا یہودیوں کی جلا وطنی کے زمانہ میں یہ بھی مصر چلا آیا اور موسیٰ کی صحبت سے ایک مدت تک مستفیہ رہتا رہا یوسف کو بھی اپنے استاد کی طرح ابن رشد سے بہت عقیدت تھی، چنانچہ ابن رشد کے زمانہ حیات میں اس نے اپنے استاد کو خط لکھا تھا جس کے بعض جملوں سے ابن رشد کے ساتھ اس کی دلی عقیدت کا اظہار ہوتا ہو،

لکھتا ہو:-

”میں نے آپ کی عزیز دختر ثریا کو کل پیام نکاح دیا، اس نے تین شرطوں کے ساتھ میری ناپذیر
درخواست قبول کی، ایک یہ کہ بجائے میرے کہ میں اپنا دل اس کے ہاتھ فروخت کر ڈالوں، دوسرے
یہ کہ عہد نبوت پر ہم دونوں قسم کھالیں، تیسرے یہ کہ وہ دوشیزہ و دیویوں کی طرح مجھ سے ہم آغوش ہونا
پسند کرے، چنانچہ نکاح کے بعد میں یہ تینوں شرطیں پوری کرنے کی اس سے درخواست کی، وہ بلا

مکلف راضی ہو گئی اب ہم دونوں باہمی الفت کے منہ لوٹ رہے ہیں نکاح و شادی کی موجودگی

میں ہوا تھا ایک تو خود آپ اپنے مونس بن میمون اور دوسرا ابن رشد،

یہ خط اوس نے ظرافت آمیز لہجہ میں لکھا ہے ابن میمون کی دختر سے مراد فلسفہ ہے جس کو اوس نے ابن میمون اور ابن رشد سے حاصل کیا تھا،

یوسف نے اپنے خیالات کا اظہار تشبیہ و استعارہ کے لہجہ میں کیا ہے، جمال الدین قفطی اور یوسف کے سکونت طلب کے زمانہ میں بے انتہاد دوستی تھی، اس زمانہ کا ایک قصہ جمال الدین نے یوسف کے حال میں لکھا ہے جس سے یوسف کے بعض فلسفیانہ خیالات پر روشنی پڑتی ہے، نیز یہ معلوم ہوتا ہے کہ اپنے خیالات میں وہ ابن رشد سے کما تک متفق تھا،

جمال الدین کہتا ہے کہ ایک دن میں نے یوسف سے کہا اگر یہ سچ ہے کہ بعد مرگ روح کو اس دار فانی کا حال معلوم ہوتا رہتا ہے، تو ہم دونوں یہ معاہدہ کریں کہ ہم میں سے جو کوئی پہلے مرے وہ خواب کے ذریعہ دوسرے کو باجرائے مرگ سے مطلع کر دے، چنانچہ یہ معاہدہ اوس وقت ہم دونوں میں پختہ ہو گیا، اتفاق سے اس واقعہ کے تھوڑے عرصے کے بعد یوسف مر گیا، اب مجھے یہ فکر دامنگیر ہوئی کہ یوسف خواب میں آتا اور آخرت کے حالات سے مجھے اطلاع دیتا، دو برس تک میں انتظار میں رہا، آخر ایک شب اوس کی زیارت نصیب ہوئی، میں نے دیکھا کہ وہ ایک مسجد کے صحن میں بیٹھا ہے اور اُچلے پڑے پہنے ہے، اوس کو دیکھتے ہی میں نے پرانا معاہدہ یاد دلایا، پہلے وہ مسکرایا اور میری جانب سے منہ پھیر لیا، لیکن میں نے اوس سے اصرار کیا کہ وہ معاہدہ پورا کرنا پڑ گیا، تب مجبور ہو کر کہنے لگا کہ کل کلی میں جذب ہو گیا اور جزئی میں رہ گیا، مطلب یہ تھا کہ نفس کلی عالم کلی میں جا کر لگ گیا اور جسد کا حصہ جزئی ماوہ ارضی میں غرق فناء ہو گیا، یہ گویا مسئلہ انفصال و پیوندِ نفس کی جانب اشارہ تھا جس کی ابن رشد نے اپنی کتابوں میں بے انتہا حمایت کی تھی،

موسیٰ بن میمون اور اوس کے تلمیذ رشید یوسف کے بعد عام طور پر یہودیوں میں فلسفہ ابن رشد
 انعامت پذیر ہو گیا جس کا نتیجہ یہ تھا کہ مذہب کے جانب سے بے پروائی عام ہوتی جاتی تھی، یہ حالت دیکھ کر
 مذہبی گروہ میمونوں کے فلسفہ کا دشمن بن گیا، چنانچہ مسئلہ عین بارسلونا کے جبرائیل سلیمان بن ادریس نے
 یہ فرمان جاری کیا کہ جو شخص ۷۵ برس کے سن کے پیشتر فلسفہ کی تحصیل میں مشغول پایا جائیگا وہ برادری سے
 خارج کر دیا جائیگا، چنانچہ اوس وقت سے موسیٰ بن میمون اس قدر بدنام ہو گیا کہ اوس کے خلاف کتابیں
 نکلنے لگیں، اس شورش میں کیتلانگ، پراونس، اور ارگوان کے صوبے بہت پیش پیش تھے جہاں عیسائیوں کی
 حکومت تھی اور باشندے عام طور پر جاہل تھے، میمون فلسفہ کے خلاف یہ شورش تقریباً دو صدیوں تک جاری
 رہی، لیکن جب یہودیوں میں داؤد کبھی، ابن فاخورا، یوسف بن کاسی وغیرہ جیسے فلاسفہ پیدا ہونے لگے تو
 اوس وقت ابن رشد کے ساتھ یہودیوں کی عقیدت کی کوئی حد نہ رہی اور فلسفہ کے مقابلہ میں مذہبی طبقہ کو
 کامل شکست ہو گئی،

(۳)

عبرانی تراجم کا دور

موجودین کے دور حکومت میں عربوں اور ویسی عیسائی ریاستوں کے باہمی فیصلہ کن جنگوں سے
 پریشان ہو کر یہودیوں کے بہت سے تعلیم یافتہ خاندان ترک وطن کے فرانس چلے گئے تھے اور کچھ عیسائی
 ریاستوں میں جا کر آباد ہو گئے تھے، فرانس اور اسپین کے ان ظلمتکدوں میں ان یہودیوں نے آباد ہو کر
 علم و فن کی نئی روشنی پھیلانا شروع کی، چنانچہ پراونس، بارسلونا، ساراگوسا، اور نابون، مسیحی

اسپین میں اور آنت پیر، لیون، بیزیرا اور اریسلی، فرانس میں ان خاندانوں کی وجہ سے علم و فن کے خاص مرکز بن گئے،

اسلامی اسپین کی علمی زبان عربی تھی اسلئے وہ ان عربی سے کسی دوسری زبان میں ترجمہ کرنے کی ضرورت محسوس نہ ہوتی تھی، بلکہ وہ ان یہودی بھی عربی زبان میں تصنیف و تالیف کرتے تھے، لیکن جب یہودیوں کا علمی مرکز فرانس اور مسیحی اسپین میں منتقل ہو گیا تو اس وقت یہ ضرورت محسوس ہونے لگی کہ عربی کتابوں کا ترجمہ کسی اور زبان میں کیا جائے، چنانچہ اب اس وقت سے یورپ کے یہودیوں کی علمی تاریخ میں دو متضاد انقلاب پیدا ہوئے

(۱) ایک طرف تو یہودیوں کا فلسفہ فلسفہ ابن رشد میں بالکل ضم ہو گیا، ابن جبرول اور ابن میمون تک پھر بھی یہودیوں کا فلسفہ عربی فلسفہ سے کسی قدر الگ تھا، لیکن فرانس اور مسیحی اسپین میں جو فلاسفہ پیدا ہوئے وہ ابن رشد کے نرے مقلد تھے، (۲) دوسری طرف یہودیوں کو اپنی قدیم مردہ زبان کے زندہ کرنے کا خیال پیدا ہوا، اب تک یہودیوں کی علمی زبان عربی تھی، لیکن فرانس اور مسیحی اسپین میں آباد ہونے کے بجائے اس کے کہ وہ ان ممالک کی مستعمل زبان کو اختیار کرتی اپنی قومی زبان عبرانی میں تصنیف و تالیف کرنے لگے، اس واقعہ سے جو بڑا انقلاب ہوا وہ یہ تھا کہ یہودیوں نے اندلس کا سارا علمی ذخیرہ عربی سے چھین کر عبرانی میں منتقل کر لیا، خاص کر ابن رشد کی صورت تو ایسی بدل گئی کہ اب ابن رشد کے ہم قوموں کو بھی اس کا پہچانا مشکل ہو گیا، یہی یہودی ہیں جنہوں نے ابن رشد کو یورپ میں اتنا مشہور کیا کہ ارسطو کا نام بھی اس کے آگے ماند پڑ گیا، چنانچہ یورپ کے عبرانیوں میں اب تک ابن رشد خاص وقعت کی نگاہوں سے دیکھا جاتا ہے، یہ عبرانی تراجم اب بھی یورپ کے کتب خانوں میں اس کثرت سے موجود ہیں کہ اصل زبان عربی سے بالکل بے نیاز ہو کر صرف انہیں کے ذریعہ عربی فلسفہ کی ایک طول طویل

تاریخ مرتب ہو سکتی ہو، خاص کر اب اس وقت اگر کوئی شخص ابن رشد کا مطالعہ کرنا چاہے تو عربی سے زیادہ
 اس کو عبرانی سے کام لینے کی ضرورت ہوگی اور اگر وہ عبرانی نہیں جانتا تو اصل عربی کی واقفیت اس کے لئے
 قطعاً بیکار ہوگی، افسرڈ اور فرانس کے کتب خانے ابن رشد کی تصنیفات سے معمور ہیں لیکن یہ سارا ذخیرہ ایک
 ایسی زبان میں منتقل ہو گیا جس کے متعلق ہم یہ بھی نہیں بتا سکتے کہ ان تصنیفات کا اصل مصنف ابن شد بھی
 اس سے واقف تھا یا نہیں، اپنی زندگی میں ابن رشد کو یہ گمان بھی نہ ہوگا کہ اس کی تصنیفات عربی سے
 عبرانی میں منتقل ہو کر ایک عرصہ تک مستشرقین یورپ کی دھچپی کے لئے تاریخی مواد فراہم کرتی رہیں گی، بچا رہ
 ارسطو جو فلسفہ ابن رشد کا مؤسس اول ہے اس کی کتابیں تو عبرانی میں دوہی چار موجود ہیں، لیکن ابن رشد
 کی تلامذہ ارسطو سے کتب خانے معمور ہیں اور کہیں کہیں تخریفات کے صدقہ میں ارسطو کی بھی کوئی اصل کتاب
 محفوظ رہی ہے،

دور اول کے مترجمین میں ابن طبیبون کا خاندان بہت مشہور ہے، یہ لوگ اندلس کے باشندے
 تھے اور لیونل میں آکر اقامت پذیر ہو گئے تھے، اس خاندان کا مورث اعلیٰ ابن طبیبون بہت مشہور فلسفی
 اور علم نباتات اور علم کیمیا میں ماہر تھا، اس کی ایک تصنیف اس وقت تک موجود ہے جس میں اس نے
 اس بات سے بحث کی ہے کہ سمندر کا پانی سطح ارضی کو جو کاٹتا بھاڑتا نہیں اس کے کیا اسباب ہیں۔ اس
 میں یہ عبرانی ترجمہ نہایت سلی طور پر کیے گئے ہیں بعض ترجمے تو اس قسم کے ہیں کہ ان کو ترجمہ کہنا مشکل ہے، عبرانی کے بجائے اصل عربی لفظ
 اس کثرت سے استعمال کیے گئے ہیں کہ ترجمہ کی شان بالکل جاتی رہی ہے کہیں کہیں عربی لفظ کے مقابل عبرانی الفاظ بے سوچے سمجھے لاکر رکھ دیے
 ہیں، اس سے کچھ بحث نہیں کہ عربی لفظ کا مفہوم بھی اس عبرانی لفظ سے ادا ہوتا ہی نہیں، بلکہ اکثر نگار اس طرز عمل کی وجہ سے عبرانی ترجمہ
 غلط ہو گیا ہے، اکثر نگار تصنیفات صوفیہ دغویہ میں عربی کا تتبع اس کثرت سے کیا ہے کہ پڑھنے والا یہ سمجھتا ہے کہ وہ عربی کتاب پڑھ رہا ہے، بعض ترجمے
 شوق غیص کتاب لفظ تہ تلخیص کتاب الشرح جمہوریت، اور تہافت التہافت مترجمین نے اپنے نام سے مشہور کر دیے ہیں اور اسکی وجہ یہ ہے کہ انہیں
 بہت سے ائمہ اپنے جانب سے بھی کہتے ہیں، اسلوب ترجمہ دوسرے ترجموں سے مختلف ہے، (مخوذ اندلیانی) لفظ ذہیر جلد دوم صفحہ ۱۷۷

خاندان مین سب سے پہلے شمول ابن طیبون نے آراؤں کا اتمام ایک کتاب تصنیف کی جو لفظ بلفظ ابن رشد سے ماخوذ تھی، یہی کتاب ہے جس نے عبرانی مین ابن رشد کے ترجمہ کا سنگ بنیاد رکھا، چونکہ اس وقت تک عبرانی مین پوری پوری کتابوں کے ترجمے موجود نہ تھے اسلئے یہودیوں مین اس کو قبول عام حاصل ہوا، لیکن جب پوری پوری کتاب مین عبرانی مین ترجمہ ہو گئیں تو اس وقت یہ کتاب نگاہوں سے گر گئی، اسی دور مین ایک اور کتاب کا بھی شہرہ تھا جس کا نام ”طلب الحکمة“ ہے، یہ طلیطلہ کے ایک کامن یونی بن سلامہ کی تصنیف تھی، یحییٰ بن سلامہ فریڈریک ثانی کے دربار مین عربی کتابوں کے ترجمہ پر مامور تھا، ۱۲۷۷ء اس کا سن تصنیف ہے،

شمویل کے بعد موسیٰ بن طیبون بہت مشہور ہوا، یہ مستقل تصنیف کے بجائے پورے پورے ترجمے کرتا تھا اس نے عبرانی مین طبیعیات کی اکثر کتاب مین ترجمہ کر ڈالیں، موسیٰ کے ہم عصر دو مترجم اور تھے جن کے نام علی الترتیب ابن یوسف بن فاخورا، اور جرجس بن سلیمان ہیں، اول مین سے اول الذکر اسپین کا باشندہ ۱۲۶۶ء مین اس کی ولادت ہوئی، یہ پورے پورے ترجموں کے بجائے شمول کی طرح اپنی تصنیفات مین ابن رشد کے حوالے کثرت سے دیتا تھا، لیکن ثانی الذکر نے جو شمول طیبونی کا خویش بھی تھا عبرانی ترجمے کثرت سے کیے، اس کی ایک کتاب ”باب الجنتہ“ بہت مشہور ہے،

خاندان طیبون کے علاوہ فریڈریک کے دربار مین جو یہودی علماء ترجمہ پر مامور تھے اول مین پراؤس

۱۲۷۱ء مین لاٹیرری پیرس کی فہرست کتب قدیمہ سے یہ تہہ چلتا ہے، کو طیبونیوں کے خاندان مین پہلا مترجم یحییٰ بن سعید تھا جس نے ابن رشد کی شرح کتب طبعیہ اور مقالہ فی الروح اور مقالہ فی المائیات کا ترجمہ کیا تھا، چنانچہ فہرست مین اول کے ناموں کے مقابل خایہ مصنف مین یحییٰ ہی کا نام مذکور ہے، لیکن ینان کے خیال مین یہ ترجمے یحییٰ کے بہت بعد کے مین یحییٰ کے زمانہ مین یعنی باصوبہ صیدی مصر مین ابن عبرانی مین ابن رشد کی کتابوں کے ترجمہ کرنے کی مطلق ضرورت نہ تھی، ایک اور مشہور مستشرق ڈیوئی لن کی تحقیق مین کتاب طبعیہ کا ترجمہ موسیٰ بن سلامہ شمول تھا لیکن ینان کے نزدیک ڈیوئی لن کی تحقیق صحیح نہیں ہے، چنانچہ چونکہ ینان کی زیادہ تر متعہ کیا ہو کر مذکور ہے بعد کا مصنف اسلئے مین ینان ہی کی متعہ کیا ہو

ایک یہودی یعقوب بن ابی مریم بن ابی شمشون بہت نامور مترجم تھا، اس نے فریڈریک کے حکم کے بموجب ۱۲۳۲ء میں ابن رشد کی بہت سی کتابوں کے ترجمے کئے، چنانچہ ایک ترجمہ کے خاتمہ میں وہ بادشاہ کی بڑی تعریف کرتا ہے اور اپنا یہ خیال ظاہر کرتا ہے کہ شاید مسیح کا نزول اسی کے عہد حکومت میں ہوگا، یعقوب کے جانب ابن رشد کی حسب ذیل کتابوں کے ترجمے منسوب ہیں، شرح منطقیات (جو ۱۲۳۲ء میں پلینز میں تمام ہوئی) تلخیص منطق، اور تلخیص محیطی (جو ۱۲۳۲ء میں پلینز میں تمام ہوئی)

ان مترجمین کے علاوہ ۱۲۵۰ء میں سلیمان بن یوسف (جو غرناطہ کا باشندہ اور بیزریس میں مقیم تھا) نے مقالۃ فی السماء والارض کا ترجمہ شائع کیا، ۱۲۵۴ء میں زکریا بن اسحق نے شرح کتاب الطبیعات، شرح کتاب بعد الطبیعات، اور شرح کتاب السماء والارض کے اور یعقوب بن مشیر نے ۱۲۹۵ء میں تلخیص منطق اور ۱۳۰۰ء میں کتاب الحيوانات کے ترجمے شائع کئے،

چودھویں صدی سے عبرانی تراجم کے دور ثانی کا آغاز ہوتا ہے، فردن متوسطہ میں پرانے ترجمہ کو استعمال کرنے کے بجائے کسی کتاب کا نئے سرے سے دوبارہ ترجمہ کر ڈالنا زیادہ آسان خیال کیا جاتا تھا، اس بنا پر نئے نئے ترجموں کا سلسلہ برابر جاری رہتا تھا، اس دور کے ترجمے دور اول کے تراجم سے سلاست و روانی اور وضاحت میں زیادہ ممتاز تھے، کالونیم بن کالونیم بن میراس عہد کا پہلا مشہور مترجم ہے، یہ آرس میں ۱۲۵۰ء میں پیدا ہوا، ۱۳۱۰ء میں اس نے پہلے پہل کتاب الطبویقا، کتاب السوسطیقا، اور اناتولیکا انانیہ کے ترجمے شائع کئے، اس سے پیشتر یہ کتابیں عبرانی میں ترجمہ نہیں ہوئی تھیں، تین برس بعد ۱۳۱۰ء میں اس نے کتاب ابعد الطبیعات، کتاب الطبیعات، مقالۃ فی السماء والارض، مقالۃ فی الکون والفساد اور مقالۃ فی المائیات، کا ترجمہ کیا، یہ شخص لاطینی زبان سے بھی خوب واقف تھا، چنانچہ ۱۳۲۰ء میں اس نے لاطینی میں کتاب تہافت التہافت کا بھی ترجمہ کیا، اسی کا ہم نام کالونیم بن داؤد ایک اور مترجم تھا جس نے

تہافت التہافت کا عبرانی میں ترجمہ کیا، ابی شمویل بن یحییٰ اور تھیوڈور نامی دو مترجم اور اسی عہد میں مشہور ہوئے جن میں سے اول الذکر نے ۱۳۲۱ء میں کتاب الاخلاق اور شرح جمہوریت کے اور ثانی الذکر نے ۱۳۳۰ء میں کتاب الطوبیقا، کتاب الخطابہ، اور کتاب الاخلاق کے ترجمے دوبارہ شائع کیے،

ان مترجمین کے علاوہ ابن اسحق، یحییٰ بن میمون، موسیٰ بن طابورا، موسیٰ بن سلیمان، یحییٰ بن یعقوب، سلیمان بن موسیٰ الغوری، اس عہد کے مشہور مترجمین ہیں جنہوں نے ابن رشد کی تقریباً فلسفہ کی تمام کتابیں عبرانی میں ترجمہ کر ڈالیں،

غرض چودھویں صدی کے اواخر تک ابن رشد کا فلسفہ تمام یہودیوں میں پھیل گیا، اسی زمانہ میں ایک مشہور فلسفی لاوی بن جرسن نامی پیدا ہوا جو یورپ میں لیون ازبکی کے نام سے مشہور ہے، اس نے ابن رشد کے فلسفہ کی وہی خدمت کی جو اس سے قبل خود ابن رشد ارسطو کے فلسفہ کی کر چکا تھا، یعنی ابن رشد کی تصنیفات کی شرح کی اور ان کے خلاصے لکھے، چنانچہ ایک زمانہ میں اس کے خلاصے اس قدر مقبول ہوئے کہ ان خلاصوں سے الگ ابن رشد کی اصل تصنیفات کل سے دستیاب ہوتی تھیں، یہ فیلسوف موسیٰ بن میمون سے بھی زیادہ آزاد خیال تھا، مادہ کے قدیم ہونے کا قائل تھا، تخلیق کا انکار کرتا تھا، اور نبوت کے نسبت اس کا یہ عقائد تھا کہ وہ انسانی قوتوں میں سے ایک قوت کا نام ہے،

لیون بن جرسن کے عہد میں ابن رشد اس قدر مشہور ہو گیا تھا کہ کم از کم یہودیوں میں ارسطو کو بھی لوگ بھول گئے تھے اور ارسطو کے بجائے ابن رشد کی تصنیفات کی شرحیں اور خلاصے کثرت سے لکھے جاتے تھے چنانچہ موسیٰ ناربونی نے اسی عہد میں ابن رشد کی تمام تصنیفات کی شرح اور خلاصے کیے جو یہودیوں میں ایک عرصہ تک مقبول رہے،

فلسفہ عقلیت کی اس ایجاد آمیز تحریک سے مذہبی طبقہ اب تک بالکل الگ تھا، لیکن چودھویں صدی کے آخر میں ایک فیلسوف اہرن بن الیاس پیدا ہوا جو یہودی فلاسفہ کی طرح نہایت آزاد خیال تھا اس نے

”شجر الحیاء“ ایک کتاب لکھی ہے جس میں ابن رشد کا فلسفہ تقریباً بالکل تسلیم کر لیا ہے، ان یہودی حکماء میں سب سے آخر شخص ایسا مدیو تھا جو پیڈواؤنیورسٹی میں پروفیسر تھا، اوس نے بھی ابن رشد کی کتابوں کے کئی خلاصے لکھے، ایسا کے بعد سے یہودی فلسفہ پیڈواؤنیورسٹی کے فلسفہ مدرسہ میں فہم ہو گیا، چنانچہ اس کے بعد جو یہودی فیلسوف پیدا ہوئے ان کا شمار مدرسین کے زمرہ میں ہوتا ہے،

سولہویں صدی عیسوی میں یہود کے مذہبی علمائے یہ دیکھ کر کہ فلسفہ مذہب کو تباہ کیے دیتا ہے بڑے دور سے فلسفہ کی مخالفت کی، چنانچہ یوسف البو، ابراہیم بیباغ، اور اسحق ابراہیل کی سرکردگی میں مشکیین کا ایک گروہ پیدا ہوا جس نے فلسفہ کے مقابل میں عقلی دلائل سے مذہب کی حمایت کی، اور ابی موسیٰ المشینو نے ۱۲۵۷ء میں امام غزالی کی کتاب تہافت الفلاسفہ شائع کی جس سے ابن رشد کی مخالفت کا اظہار مقصود تھا اس مذہبی تحریک کے علاوہ بعض اسباب کی بنا پر اس عہد میں افلاطون کا فلسفہ ارسطو کے فلسفہ کی جگہ لینے لگا تھا، چونکہ افلاطون کے فلسفہ کو یہودیوں کے قدیم فلسفہ قبائل سے زیادہ مشابہت تھی اسلئے یہودیوں میں اس فلسفہ کے رواج کا نتیجہ یہ ہوا کہ ابن رشد کا زور کم ہونے لگا تا آنکہ آخر میں اسپینوزا نے جو زمانہ حال کے فلاسفہ میں شمار کیا جاتا ہے یہودیوں کے قدیم فلسفہ اور کاتھسین فلاسفی (ڈیکارٹ کے فلسفہ) کو غلط کر کے ایک جدید فلسفہ کا سنگ بنیاد رکھا، اسپینوزا یہودیوں کا آخری فلسفی تھا، اس کے بعد جو فلاسفہ پیدا ہوئے ان کا شمار بلا امتیاز مذہب زمانہ حال کے فلاسفہ میں ہے، جن کے اصول قدیم فلسفہ سے بالکل مختلف ہیں،

باب دوم

یورپ میں فلسفہ ابن رشد کی تاریخ

(۱) عربوں اور اہل یورپ کے ابتدائی علمی تعلقات - ائمہ متوسلہ میں اہل یورپ کا عقلی و علمی انحطاط، اندلس کے عربوں کی علمی تفضیلت، صلیبی لڑائیاں اور اولیٰ کے نتائج، یورپ میں عربی لٹریچر کی اشاعت کے اسباب، پوپ جبریم پٹ اور اندلس میں اوس کی تحصیل علم کا حال۔ فرانس کے تعلیم یافتہ یہودی، یورپ کے باشندوں پر اولیٰ کا اثر اور اس کے اسباب، یہودیوں کے کالج اور یونیورسٹیاں، دور اول کے مترجمین، طلیطلہ کا دور ترجمہ، فزیکریک دوم شہنشاہ جرنی، اوس کی آزاد خیالی اور بدعتیگی، عربی علوم و فنون اور اولیٰ کی اشاعت کی جانب اوس کا فطری میلان، عرب علماء سے اوس کے تعلقات، ابن جعین اور مسائل متعلیہ کی تصنیف، ابن رشد کے اگلے مترجمین، میکال اسکات اور ہرمین ایلامنڈ بھی تصنیفات کے ترجمے،

(۲) اسکولاشک فلاسفی اور ابن رشد کا فلسفہ، اسکولاشک فلاسفی کی وجہ تسمیہ، اوس کی اہمیت، جان ارنیڈا اور اوس کا فلسفہ، امورسی اور ڈیوڈ ابن رشد کے ابتدائی عہدِ فہرت کے متعلق مستشرقین کے خیالات اور اولیٰ پر نقد، علمی تحقیقی، مذہب خارجیت و اسمیت میں ابن رشد کا اثر، فرانسیسکن فرقہ، انگریز رہیس اور جان وٹلی روشل، راجر بیکن اور اوس کی سوانح عمری

اس کے بعض فلسفیانہ خیالات، ابن رشد کی نسبت اس کا مادانہ اظہار خیال، ڈنس اسکوش، پیرس
یونیورسٹی، سارلون اور پیرس یونیورسٹی کے باہمی مشابہت،

(۳) پیڈوایونیورسٹی۔ پیڈوایونیورسٹی کے خصوصیات، بطرس و ابانورجین ڈی جانڈان
فراربانو، پیڈو اسکے دیگر پیروان ابن رشد، ابن رشد کے نئے ترجموں کا دور، پیڈو امین ابن رشد
کی شہرت کا دور آخر، زرا بیللا اور کرمیونی، کاسپلین اور وینی کرمیونی کے بعد کے فلاسفہ کے تعلق بعض
مؤرخین کی رائے اور اس پر نقد،

(۱)

عربوں اور اہل یورپ کے ابتدائی علمی تعلقات

کتاب کے ابتدائی حصہ میں یہ معلوم ہو چکا ہے کہ ابن رشد کے ساتھ اس کے ہم مذہبوں نے کیا سلوک
کیا تھا، حاسدون نے اس کے خلاف کتنی گہری سازش پیدا کی تھی اور اس سازش کی بدولت اس کو کیا کیا
مصیبتیں جھیلنا پڑی تھیں، لیکن اب اس داستان کا سلسلہ یہاں تک پہنچتا ہے کہ اس کی موت کے بعد
یورپ میں اس کی کتنی قدر ہوئی اور اس کی تصنیفات نے یورپ کی دماغی حالت میں کتنا بڑا انقلاب
پیدا کیا، یہ ایک بہت بڑی داستان ہے جو پچھپ تاریخ و اصلاحی مواد کے علاوہ اپنے اندر اعتبار و نصیحت کے
بیش بہاد خاثر غفی رکھتی ہے، اس داستان سے ایک طرف تو اس سوسائٹی کی دماغی حالت کا اندازہ ہوتا ہے
جو ایک عرصہ تک منازل ترقی طے کرنے کے بعد انحطاط اور عقلی جمود کے تنگ و تاریک غاروں میں
گرتی جاتی ہے، اس کے تمام قوائے دماغی شل ہو گئے ہیں، اس کے افراد کی دماغی حالت پست ہو گئی ہے،
اگرچہ کہ خواب کا اثر ابھی پوری طرح زائل نہیں ہوا ہے اس لیے بعض افراد کی قوت عزیمت اور قوت اجتہاد

ذریعہ اس کی دماغی قوتیں ابھرنے اور جست کرنے کی کوششیں کرتی ہیں، لیکن سوسائٹی اپنی پست دماغی اور کورانہ تعصب کی وجہ سے اس حالت پر ہنچکئی ہو کہ ان زیر خاک چنگاریوں کو ہوا دیکر نہ تو شعلوں میں التهاب پیدا کر سکتی ہو اور نہ ان شعلوں کی دھبی دھبی روشنی سے جلب ضیاء کر سکتی ہو، نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ یہ مخفی طاقتیں بھی جو اب دسے بیٹھتی ہیں چھٹی صدی ہجری میں بعینہ یہی حالت مسلمانوں پر طاری تھی، اوں کے لباس کٹن کے تار ایک ایک کر کے الگ ہو رہے تھے، اور اوں کی پست دماغی اس حد تک پہنچ گئی تھی کہ امام غزالی یا ابن رشد کی اصلاحی تصنیفات وہ علانیہ نفرت و اعراض کرنے لگے تھے، لیکن دوسری طرف ایک اور سوسائٹی کا موقع پیش نظر ہوتا ہے جس کی پست دماغی اور سطحی خلاقی گواہتمائے زوال کو پہنچ گئی ہو، تاہم اس کے سینے کسب و کمال اور حلیب منافع کی تمناؤں سے معمور ہیں، اور کسب و عمل کی خواہش اوس کے تاج فضیلت کا طرہ نبی ہوئی ہو، یہ قوم اٹھتی ہو، تعصب و تقلید کے لباس کٹن اُتار دیتی ہو، اور دوسری قوموں کے خزانہ فضیلت کو بٹور کر اوس میں سے جو اہر ریزے تلاش کرنے لگتی ہو۔

ازمنہ متوسطہ میں جبکہ مسلمانوں کا آفتاب ترقی نصف النہار پر پہنچ چکا تھا تمام یورپ میں گھٹاؤ پیدا ہوا تھا، روم کی جمالت آمیز بت پرستی نے مذہب عیسوی کی قلب ماہیت کر دی تھی اور مسیحیت کی جمالت نے فلسفہ کو بھی تباہ کر ڈالا تھا، شکلیں مذہب عیسوی نے جو کسی قدر فلسفہ سے بھی واقف تھے سب سے بڑی ستم ظریفی یہ کہ اپنے غلط دعویٰ کے اثبات میں فلسفہ سے دلائل پیش کرنے لگے، شنشامہ تھیوڈوسیس کے زمانہ میں مصر کا عظیم الشان بطلیموسی کتب خانہ "سروپین" ایک مذہبی بڑوہ میں تباہ ہو گیا تھا، ہائی پتھ جو مصر میں یونانی فلسفہ کی آخری معلم تھی اسکندریہ کے شب سائرل کے فرمان کے بموجب محض اس بنا پر قتل کی گئی کہ عیسائیت کے مقابلہ میں وہ ارسطو کے فلسفہ کی اشاعت کرتی تھی، اس ہولناک واقعہ کے بعد سے کچھ آپ سے آپ اور کچھ جاہل پادریوں کی متعصبانہ کارروائیوں کی بدولت فلسفہ کی تعلیم بالکل بند ہو گئی، مصر میں فلسفہ میں یہ اعلان کر دیا گیا کہ جو شخص فلسفہ کی تعلیم میں مشغول پایا جائیگا اوس کو سخت سزا دی جائیگی،

ایتھرمین بھی شہنشاہ مسیحین کے فرمان کے بموجب فلسفہ کے تمام مدارس بند کر دیے گئے،

غرض تمام یورپ جہالت کی وبائے عام میں مبتلا تھا، انسانوں کی ایک کثیر تعداد جہالت کے ہاتھوں دم توڑ رہی تھی اور انسان کا ضمیر مردہ ہو گیا تھا، وہ سمان کیسا دردناک ہوتا ہی جب جہالت اور بے عقلی انسان کے عقیدہ اور کائنات پر جو غور ارادہ حملہ کرتے ہیں جس سے صداقت و حق کا خون پانی کی طرح بہ جاتا ہی، یورپ کا یہ آسمان تھا اور یہ زمین، اس حالت میں اگر کوئی قوم صداقت کی علمبردار تھی تو وہ عربوں کی قوم تھی، یورپ کے مغربی حصہ میں سلسلہ کوہ پریمیز جہالت اور علم کے درمیان ایک قدرتی حائل کا کام دے رہا تھا، اس کے ایک جانب علم و فن کی شعلیں روشن تھیں اور دوسری جانب جہالت کی تاریکی محیط تھی، قرطبہ، غرناطہ، اشبیلیہ کی یونیورسٹیاں جو اندلس کے اسلامی دارالحدیثوں میں واقع تھیں برعکس یورپ کے طلبہ کے لیے کھلی ہوئی تھیں، جہاں سے طلبہ جوق جوق فیضیاب ہو کر اپنے اپنے گھروں کو واپس جاتے اور اندلسی عربوں کی دماغی اور تمدنی تفصیلات کا چرچا اپنے ہم مذہبوں میں کرتے تھے، یہ ولادت ابن رشد کے بہت پیشتر کا واقعہ ہے کہ عربی فلسفہ یورپ کے باشندوں میں چپکے چپکے گھر گھر کرنے لگا تھا،

یورپ جس زمانہ میں مسلمانوں سے صلیبی لڑائیوں میں لڑ رہا تھا اس وقت مسلمانوں کی نسبت یورپ کے عجیب عجیب خیالات تھے، پہلے مسلمانوں کی نسبت یورپ کا خیال تھا کہ مسلمان نہایت خوشنور اور بیرحم ہوتے ہیں، لیکن ان لڑائیوں کے دوران میں مسلمانوں سے یورپ کے جتنے جتنے تعلقات بڑھتے جاتے تھے اسی قدر یورپ کی نادانیت اور جہالت کا پردہ چاک ہوتا جاتا تھا، چنانچہ جب اسلامی مالکین یورپ کا گز ہو اور یہاں کے باشندوں سے ان کے تمدنی تعلقات قائم ہوئے تو مسلمانوں کی علمی اور تمدنی ترقیان دیکھ کر اہل یورپ کی آنکھیں کھل گئیں اور ان کو نظر آیا کہ جس قوم کے خلاف میں یہ مذہبی قوت صرف کی جا رہی ہے اس کے مقابلہ سے عمدہ برآہونا قطعاً دشواری، ایسے اپنے ملک میں واپس ہو کر انہوں نے مسلمانوں کے خزان کرم سے زلہ ربانی شروع کر دی،

اسلامی علوم و فنون نے عیسائی دنیا پر دو طرف سے حملے کیے، یعنی ایک طرف تو اسپین سے براہِ جنوبی
فرانس، اونھون نے اٹلی کے شمال میں پہنچ کر راستہ میں بہت سے عقائد کو بدل ڈالا اور دوسری طرف
سسلی سے روانہ ہو کر شہنشاہ فریڈریک ثانی کی حمایت میں وہ نیپلز ہوتے ہوئے جنوبی اٹلی میں جا پہنچے،
اس زمانہ کا ایک مشہور شخص پٹر الملقب بہ مقدس جو خود بھی ایک عرصہ تک قرطبہ میں رہ کر تعلیم
حاصل کر چکا تھا اور عربی زبان میں سلاست اور روانی کے ساتھ بات چیت کرتا تھا بیان کرتا ہی کہ میں نے
اندلس میں بعض علماء کو دیکھا جو فنِ ہیئت کی تحصیل کے لیے جزائرِ برطانیہ سے آئے تھے،

اس عہد کے اون مشاہیر میں جو عربوں کے فضل و کمال کے خوشہ چین تھے پاپائے جوہر بہت مشہور
شخص گذرا ہی، بارسلونا (واقعہ اندلس) کے ایک امیر کی ترغیب سے اس کو اندلس جانے کا خیال پیدا ہوا
اور وہاں رہ کر اس نے ریاضی، طبیعیات اور فنِ ہیئت کی تحصیل کی، وہ زبانِ دانوین کی طرح عربی میں بہت
گرتا تھا، قرطبہ سے واپس آ کر اس نے رہیں میں ایک اسکول کا سنگ بنیاد رکھا جس میں وہ اپنے جاہل
انبائے حک کو منطق، موسیقی اور ہیئت کی تعلیم دیا کرتا تھا، ایک زمانہ میں وہ ہمیں کا آرج بشپ ہو گیا تھا
اور جب پوپ گریگوری پنجم کا انتقال ہوا تو اس کی وصیت کے بموجب وہ پوپ منتخب ہو گیا، یہ انتخاب گویورپ
کی علمی اور تمدنی اصلاح کے لیے کچھ زیادہ مفید ثابت نہیں ہوا تاہم اسپین میں عربوں کی موجودگی کے بدو
اہل یورپ کے خیالات میں برابر انقلاب ہو رہا تھا اور اسپین کی یونیورسٹیوں کے تعلیم یافتوں کی تعداد
اس تیزی سے بڑھتی چلی جاتی تھی کہ یورپ کے جاہل پادری اس کی روک تھام سے عاجز تھے،

ان آزاد خیال تعلیم یافتوں کے علاوہ فرانس اور اس کے آس پاس کے ملکوں میں یہودی علماء بھی
کثرت سے آباد تھے جو عربی لٹریچر کی اشاعت میں خاطر خواہ حصہ لے رہے تھے، یہودی اس عہد کی سوسائٹی
کے خلاف ایٹاک تھے، یہ لوگ اسپین جا کر فنِ طب کی تکمیل کرتے تھے اور وہاں سے واپس آ کر جمہورِ مشاہدان

یورپ کی ڈیوڑھیوں پر پیشہ طبابت کے سلسلہ میں ملازمت کرتے تھے، یورپ میں جبکہ خواندہ اشخاص کی قلت تھی ان یہودیوں کی اس بنا پر اور زیادہ مانگ ہوتی تھی کہ ان سے بڑھکر اس عہد میں کوئی حسابدان نہ تھا، یہ لوگ نہایت ہوشیار معاجن ہوتے تھے اس واسطے عموماً شاہان یورپ کا خزانہ انھیں کے سپرد رہتا تھا اور چونکہ دنیا میں یہودی اچھا بیوپار کرتے تھے اسلئے اکثر یہی لوگ خزانہ کے صدر اکونٹنٹ مقرر کیے جاتے تھے، یہودی ساری دنیا سے نامہ و پیام رکھتے تھے، اور روئے زمین کے چہ چہ سے واقف تھے، ساجر اور متمول ہونے کی وجہ سے ہر شخص کو ان کی احتیاج تھی، لین دین اور حلب مال کے معاملات سے اچھی طرح آگاہ تھے، سب سے بڑھکچو کہ یورپ کی ساری تجارت انھیں کے ہاتھوں میں تھی، ان تمام باتوں کا لازمی نتیجہ یہ تھا کہ سارے یورپ میں ان کی قدر کی جاتی تھی اور یہ چھپکے چھپکے یورپ کے جاہل باشندوں کی اپنا علمی اور تمدنی اقتدار قائم کرتے جاتے تھے،

ان لوگوں نے سسلی اور خود یورپ کے دارالصدر ملک اٹلی میں بمقام سلرنو، نازٹم، اور باری اسکول اور کالج بھی قائم کر رکھے تھے جہاں فلسفہ اور سائنس کی تعلیم دی جاتی تھی، چنانچہ سلرنو کے بڑے کالج میں عربی، یونانی اور عبرانی کے استاد پہلو بہ پہلو ان تین مختلف زبانوں کے درس دیتے تھے، اس کے علاوہ نانت پلیز میں بھی یہودیوں کی ایک یونیورسٹی قائم تھی جو فرانس کے راستہ سے علوم و فنون کی اشاعت کر رہی تھی اور تو اور خود روم میں متعدد یہودی اطباء نے مطب کھول رکھے تھے اور ایک مشہور یہودی طبیب ابی اسحق پوپ بونیفیس ہٹم کے دربار میں لازم تھا،

یہ یہودی علماء عربی فلسفہ کو عبرانی زبان میں پہلے ہی منتقل کر چکے تھے اب ان کے دیکھا دیکھی عیسائیوں کی بھی شوق پیدا ہوا، چنانچہ پہلے شخص جس نے عربی سے لاطینی میں کتابوں کا ترجمہ کیا کاسینو کا پادری قسطنطین لغیر تھا، اس نے تمام مشرق کی سیاحت کی تھی، اور ایک عرصہ تک اسپین میں بھی مقیم رہا تھا،

مشہور ہو کہ وہ عبرانی شامی، گالڈیسی، سنسکرت، یونانی اور لاطینی زبانوں کا ماہر تھا، مشرق کی سیاحت سے واپس آکر اس نے اپنی بقیہ زندگی مشرقی علوم و فنون کے ترجمہ و اشاعت کے نذر کر دی، اسی عہد میں دانیال مارے جزائر برطانیہ سے بغرض تکمیل تعلیم اندس آیا اور طلیطلہ میں ایک عرصہ تک رہ کر ریاضی کی تکمیل کی چنانچہ واپسی کے بعد اس نے لاطینی میں ریاضی پر دو کتابیں تصنیف کیں، انگلستان کے بادشاہ ہنری اول کے عہد میں انگلستان کے ایک پادری ایڈرلاڈ نے طبیعیات و ریاضی کی تکمیل کے لیے اندس کو سفر کیا اور وہاں سے واپس آکر عربی سے بہت سی یونانی تصنیفات کا ترجمہ کیا،

ان شخصی کوششوں کے علاوہ بعض مقامات پر ترجمہ کے باقاعدہ محکمے بھی قائم تھے جن کے ارکان یہودی اور مسلمان علماء ہوتے تھے اور سب کا افسر کوئی مشہور پادری مقرر کیا جاتا تھا، جو زبان کی حیثیت ترجموں کی جانچ کرتا تھا، ترجمے اکثر ان محکموں کے افسر اعلیٰ کے ناموں سے اور کبھی کبھی کسی یہودی رکن کے نام سے شائع ہوتے تھے، چنانچہ اس قسم کا سب سے پہلا محکمہ طلیطلہ کے لارڈ بشپ ڈریمر نے ۱۳۳۷ء میں قائم کیا، اس محکمہ کے ارکان وہ یہودی علماء تھے جو عربی زبان و فلسفہ سے واقف تھے، ان میں سے زیادہ ممتاز یوحنا تھا جو ایشیلیہ کا رہنے والا تھا، اس محکمہ کا افسر گوندسالفی مقرر ہوا، اس محکمہ نے ابن سینا کی بہت سی کتابیں ترجمہ کیں کچھ زمانہ کے بعد وہی کریون، اور الفوڈوسی مولائی نے فارابی اور کندی کی بعض تصانیف کے ترجمے شائع کیے،

بارہویں اور تیرہویں صدی عیسوی میں عموماً اصل عربی سے لاطینی میں ترجمہ کیا جاتا تھا، لیکن کچھ عرصہ کے بعد جب یہودیوں نے عربی خزائن سے عبرانی زبان کو مالا مال کر لیا تو اس وقت سے عبرانی زبان کے ترجمے کیے جانے لگے، چودھویں صدی میں ابن سینا اور زیادہ تر ابن رشد کا ترجمہ کیا گیا اور پندرہویں صدی عیسوی تو گویا ابن رشد کے عروج کا نصف النہار تھی، اس عہد کے مصنفین کا یہ بھی دستور تھا کہ عرب فلاسفہ کے

اقتباسات جو پیش کرتے تھے وہ دوسروں سے نقل کر لیتے تھے، اس کی پروا نہیں کی جاتی تھی کہ اقتباسات خود اصل مصنفین کے کلام سے پیش کیے جائیں،

فریڈریک دوم شہنشاہ جرمنی کے عہد سے عربی کتابوں کا ترجمہ نہایت تیزی سے شروع ہوا، یہ بادشاہ علم پرور اور فلسفہ عرب کا مداح تھا، اس کی ابتدائی زندگی سسلی میں بسر ہوئی تھی، جہاں عرب علماء سے ہر وقت اس کی صحبت رہتی تھی، یہیں اس کو عربی رسم و رواج سے بھی استفادہ کیلئے پیدا ہوئی کہ مشرقی بادشاہوں کی طرح اس نے حرم اور خواجہ سرا مقرر کیے، عربی زبان نہایت شستہ بولتا تھا، چچ سے نہایت بدعتیدہ تھا، چنانچہ کہا کرتا تھا کہ چچ کا سنگ بنیاد افلاس کی حالت میں رکھا گیا تھا اور اس لئے ابتدا میں مقدس بزرگوں سے مسیحی دنیا کبھی خالی نہ رہتی تھی، لیکن اب کسب مال کی خواہش نے چچ اور اسکے ارکان کو قلبی نجاست میں مبتلا کر رکھا ہے، اس کی مذہبی حالت یہ تھی کہ علانیہ مذہب عیسوی کا تسخر کرتا تھا، چنانچہ اس کے طرز عمل کی بنا پر عموماً عیسائی اسکو برا سمجھتے تھے اور پادریوں نے اس کو دجال کا خطاب دے رکھا تھا، یونس کی کونسل نے جو پوپ انوسنت چہارم کی تحریک پر منعقد ہوئی تھی اس کو عیسائی بڑائی سے بھی خارج کر دیا تھا،

یوپ نے صلیبی لڑائیوں کے سلسلہ میں جب بیت المقدس پر چھٹا حملہ کیا ہے تو یہ بادشاہ بھی ایک فوج کثیر کے ساتھ اس حملہ میں گیا ہوا، لیکن اس شرکت سے اس کی غرض یہ نہ تھی جیسا کہ خود اس نے ایک موقع پر ظاہر کیا ہے، کہ اور صلیبی مجاہدین کی طرح ارض مقدس کو مسلمانوں کے قدم سے پاک کرے، بلکہ اس کی غرض محض یہ تھی کہ مقدس جہاد میں ظاہری حصہ لیکر جاہل سپاہیوں اور اپنے ہم قوموں کو اپنا گرویدہ بنائے،

۱۲۱۱ء ابن رشد رینان صفحہ ۱۲۱۔ چنانچہ رینان کی رائے ہے کہ ابن باجہ ابن طفیل، کندی، فارابی، ابن جبرول، تطاہر لوقا اور موسیٰ بن یحییٰ کے اقتباسات جو اس دور کی تصنیفات میں جا بجا ملتے ہیں وہ زیادہ تر ابن رشد کی تصنیفات سے نقل کیے گئے ہیں ورنہ کندی اور فارابی سے تیرہویں صدی کے بیشتر بہت کم لوگ واقف تھے،

چنانچہ وہ اس موقع پر بھی ہیکل مقدس میں جا کر حضرت عیسیٰ کی مقدس زیارت گاہ کی ہنسی اڑانے سے نہ چرکتا تھا،

اس طے کے دوران میں بھی وہ علمی مشاغل سے خالی نہ رہا، مسلمان علماء کی سچی کمپ میں ہمہ دم غمت رہتے تھے جن کے ساتھ فلسفیانہ بحث و مباحثہ میں مشغول رہتا تھا اور ریاضی کے مشکل مسائل اوں سے حل کراتا تھا، سلطان صلاح الدین سے اس کے ذاتی دوستانہ تعلقات تھے، چنانچہ دوران جنگ میں باہم تحفہ و تحائف کا تبادلہ رہتا تھا،

میدان جنگ سے واپس آکر اوس نے علانیہ فلسفہ عرب اور علوم و فنون کی حمایت شروع کی سسلی میں کتب خانے قائم کئے، ارسطو، پلیموس، اور خود ابن رشد کی کتابوں کے ترجموں پر یہودی علماء کو مقرر کیا، بمقام پینلز ایک یونیورسٹی کا سنگ بنیاد رکھا، سلاو کے قدیم کالج کی سرپرستی اختیار کی اور دور دور سے عربی دان فضلا جمع کئے،

طیبون کا یہودی خاندان جس نے ابن رشد کی کتابوں کے ترجمے کیے، میں اسی کے دربار سے وابستہ تھا۔ یہود بن سلیمان جو عربی میں طلب الحکیم نام ایک کتاب کا مشہور مصنف ہے، اس کے پاس فریڈریک نے چند فلسفیانہ سوالات حل کرنے کے لیے بھیجے تھے، یہود بن سلیمان نے نہایت تفصیل سے اپنے جوابات عربی میں تب کیے، چنانچہ یہ کتاب اب بھی یورپ کے کتب خانوں میں محفوظ ہے، ایک عرب طبیب شعی الدین بھی فریڈریک کے دربار سے بعد عزت و احترام وابستہ تھا،

اس عہد کی ایک اور کتاب بھی محفوظ رہی ہے جس سے یہ پتہ چلتا ہے کہ عرب فلاسفہ سے فریڈریک کے

تعلقات نہایت گہرے اور خلوص مندانہ تھے، اس کتاب کا نام مسائل متقلیہ ہے، اس کا اصل عربی نسخہ

مطبعہ ڈیپرلہ دوم ۱۷۹۶ء ۱۷۹۷ء میں شہر ہو کہ ابن رشد کے وقت جرمنی فریڈریک کے دربار سے وابستہ تھے، جیل ہی دم اس دایت کا رادی

اصل ہو لیکن ابن ابی حسیب نے ابن رشد کے بیونک جملہ لکھے ہیں، اس دایت کی بالکل تائید نہیں ملتی اور اس بنا پر یہ دایت میرے نزدیک قابل قبول نہیں

اکسفرڈ کے مشرقیات کے لبقانہ میں محفوظ ہے، مشہور ہے کہ اس کا مصنف خود فریڈریک تھا، لیکن حقیقت یہ ہے کہ اس کے مصنف اندلس کے ایک مشہور صوفی فلسفی ابن سبعین بن سنان فریڈریک نے چند فلسفیانہ سوالات و نیائے اسلام کے مشہور ترین فلاسفہ کے پاس حل کرنے کی غرض سے بھیجے تھے، یہ مجموعہ حسب ذیل مسائل پر مشتمل تھا، قدامت عالم، برہان کی وہ کون سی شکل ہے جو با بعد الطبیعیات اور دینیات دونوں میں یکساں حل سکے، مقولات کی تعداد اور ادون کے رتبہ عظمیٰ کے متعلق استفسار، روح کی ماہیت، اور اسی قسم کے چند اور سوالات تھے، جب کہیں سے کوئی خاطر خواہ جواب نہ ملا تو فریڈریک نے اندلس کے بادشاہ رشید کے پاس بھی ان کو بھیجا، اس زمانہ میں اندلس میں ابن سبعین کی بہت شہرت تھی، ۶۱۲ھ میں بمقام مرسیہ یہ پیدا ہوئے تھے پچیس برس کے سن میں ان کو اس قدر شہرت حاصل ہوئی کہ خود فریڈریک بھی ان کا نادیدہ گردیدہ تھا، چنانچہ رشید کے پاس جب اس نے یہ سوالات بھیجے تو ساتھ ہی یہ بھی خواہش کی کہ ابن سبعین سے ان کے جواب لکھوائے جائیں،

ابن سبعین نے اس خواہش کے مطابق "مسائل عقلیہ" کے نام سے یہ کتاب مرتب کر کے بادشاہ کے پاس بھیج دی، فریڈریک یہ کتاب دیکھ کر بہت محظوظ ہوا اور ابن سبعین کی خدمت میں ایک گرانقدر عطیہ دیدیے۔
میش کیا، لیکن ابن سبعین نے اس کے لینے سے انکار کیا، اس کتاب کے متعلق فریڈریک کا یہ بیان ہے،
کہ ابدیت عالم اور ماہیت روح کے متعلق اس کے جتنے شکوک تھے وہ اس کتاب سے رفع ہو گئے،

ابن سبعین نے اس کتاب میں نہایت آزاد خیالی کے ساتھ تمام شکوک رفع کیے ہیں، نازک بحثوں کے موقع پر وہ بادشاہ سے بالمشافہ گفتگو کرنے کی خواہش ظاہر کرتا ہے اور سادہ یہ استدعا کرتا ہے کہ بعض سوالات کے متعلق چھوڑ دینا چاہیے، چنانچہ اسی قسم کے ایک موقع پر اس نے اس کی وجہ یہ بیان کی ہے کہ ہمارے وطن میں ان مباحث پر قلم اٹھانا نہایت خطرہ کا کام ہے، اگر علماء کو یہ خبر ہو جائے کہ میں نے ان مباحث پر قلم اٹھایا ہے تو وہ میرے دشمن ہو جائیں گے اور اس وقت ادون کی عداوت کے حملوں سے میں محفوظ نہ رہ سکوں گا، نہایت

تعب کا مقام ہو کہ گویا بادشاہ کو ابن سبعین سے ملاقات کا شرف حاصل نہ تھا تاہم ابن سبعین کو حفظ مراتب کا اتنا خیال ہو کہ کہیں اس کا قلم کو غرض نہیں ہوئی اور اظہار مطلب میں صداقت اتنی ملحوظ رکھتا ہو کہ ایک عیسائی بادشاہ کے روبرو اپنے اہل وطن کے تعصب کی شکایت کرنے میں اس کو کچھ باک نہیں ہوتا۔

فریڈریک اس عام مخالفت کی تاب مقاومت نہ لاسکا جو چاروں طرف اس کے اس رویہ کی بدولت پھیل گئی تھی، چالیس برس تک وہ متواتر چرچ سے برسرِ پیکار رہا، لیکن آخر کار اس کو شکست ہوئی اور جب وہ مراہی تو پوپ انوسنٹ نے رسیلی کے پادریوں کے روبرو تقریر کرتے ہوئے اپنی خوشی کا اظہار ان الفاظ میں کیا کہ آسمان وزمین کے لیے یہ مسرت کی گھڑی ہو، کیونکہ جس طوفانِ بلا میں اہل جہان بھنس گئے تھے اوس سے مسیحی دنیا نے آخری مرتبہ نجات حاصل کی ہو، لیکن حقیقت یہ ہو کہ انسانوں کے فنا ہو جاتے کسی عقیدہ کا فیصلہ نہیں ہو جاتا ہو، پوپ کی یہ مسرت بجا تھی کیونکہ فریڈریک کی موت کے بعد اس کے اعمال صاف پہلے سے زیادہ قبول عام حاصل ہو اور عربی فلسفہ یورپ میں نہایت تیزی سے ترقی کرنے لگا۔

سب سے پہلا شخص جس نے ابن رشد کی تصنیفات سے مسیحی یورپ کو روشناس کیا وہ میکال اسکات جو طلیطلہ کارہنے والا تھا اور شہنشاہ فریڈریک ثانی کے درباریوں میں تھا، اس نے سب سے پہلے ۱۲۳۳ء میں شرح کتاب السماء والارض اور شرح مقالہ فی الروح کا ترجمہ کیا، اودن کے علاوہ بعض اور کتابوں کے ترجمے بھی اوس کے جانب منسوب ہیں، مثلاً مقالہ فی الکون والفساد، اور جوہر الکون وغیرہ۔ طلیطلہ کے مختصر زمانہ قیام میں ایک فاضل یہودی کی مدد سے وہ زیادہ تر ابن رشد کے ترجمہ میں مشغول رہا، لیکن بیان ہو کہ اسکات اصل عربی زبان سے بہت کم واقف تھا، اس بنا پر اس کا خیال ہو کہ میکال اسکات کے ترجمے حقیقت میں خود اوس کی دماغی کوشش کا ثمرہ نہیں ہیں، بلکہ کسی یہودی نے اس کے نام سے شایع کر دیئے ہیں، بہر حال میکال اسکات پہلا شخص ہو جو مسیحی یورپ میں ابن رشد کے مترجم کی حیثیت سے مشہور ہوا۔

اسکاٹ کے بعد ہرمین نے ابن رشد کے فلسفہ کی اشاعت کی، یہ بھی فریڈریک ثانی کے دور میں
 باوقت و جہ رکھتا تھا، ہرمین نے ارسطو کی ان کتابوں کے جانب زیادہ توجہ کی جو اب تک غیر مشہور رہ گئی تھیں
 یعنی کتاب الخطابہ، کتاب الشعر، کتاب الاخلاق، اور کتاب السياسة، لیکن ان کتابوں کے اصل یونانی نسخے
 چونکہ مفقود تھے اسلئے مجبوراً اس نے کتاب الخطابہ کے بدلے فارابی کی شرح اور کتاب الشعر کے بدلے ابن ش
 کی تلخیص کا ترجمہ کیا، کتاب الخطابہ کے ترجمہ کے آخرین وہ کہتا ہے کہ ابن رشد نے ارسطو کی کتاب الاخلاق کی
 تلخیص جو کہ اس کا ترجمہ بھی مینے کیا ہے،

ہرمین طلیطلہ میں زیادہ قیام پذیر رہتا تھا، چنانچہ کتاب الاخلاق کا ترجمہ طلیطلہ کے سینٹ ٹریٹی میں
 ۱۲۴۵ء میں اور اول الذکر دو ترجمے بمقام طلیطلہ ۱۲۵۷ء میں تمام ہوئے، بعض قرائن سے یہ معلوم ہوتا ہے
 کہ طلیطلہ کے بعض سلطان علماء سے اس کو مدد ملتی تھی، چنانچہ کتاب الخطابہ کے ترجمے میں وہ خود بھی یہ اقرار
 کرتا ہے کہ اس کے ترجموں میں خود اس کی کوشش کو بہت کم دخل ہوتا ہے،

ہرمین کے بعد اس طر عام توجہ شروع ہوئی، یہاں تک کہ تیرہویں صدی کے ختم ہوتے ہوئے
 ابن رشد کی اہم کتابیں لاطینی زبان میں ترجمہ کر ڈالی گئیں، لیکن ابھی تک تصنیفات کا ترجمہ شاید ایک
 مدت کے بعد ہوا ہو، کیونکہ اس عہد کے مشہور طبیبوں میں بزرگبرٹ کے کوئی مصنف ابن رشد کا نام نہیں
 لیتا اور بزرگبرٹ بھی ابن رشد کی طب کی تصنیفات سے ناواقفیت کا اظہار کرتا ہے، بزرگبرٹ نے طب کے اہم اعضا
 و منع حیات ہونے کی بحث میں ابن رشد کی رائے اختیار کی ہے، لیکن یہ نظریہ اس قدر مشہور ہے کہ اس موقع پر
 ابن رشد کا نام لینا بیکار ہے،

پہلے پہل ۱۲۸۵ء میں مائٹ پلیر کے ایک طبیب نے شرح ارجوزہ ابن سینا کا ترجمہ کیا، اس کے
 بعد جوہرین صدی عیسوی میں متعدد کتابوں کے ترجمے کئے گئے، لیکن یورپ میں طبی حیثیت سے ابن رشد کی

شہرت کا سنگ بنیاد جس سے رکھا وہ پیڈ وایونیورسٹی کا پروفیسر پطرس داباؤ تھا،

(۲)

اسکولاسٹک فلاسفی اور ابن رشد کا فلسفہ

یورپ میں فلسفہ ابن رشد کی اشاعت کی تاریخ و حقیقت اسکولاسٹک فلاسفی کی تاریخ پر فلسفہ مدرسہ تقریباً چھ سات صدیوں تک برسرِ اقتدار رہا ہے، جی شارلمین کے عہد حکومت کے بعد سے نشاۃِ جدیدہ تک یورپ میں جس قدر علمی لٹریچر پیدا ہوا اس کا نام فلسفہ مدرسہ رکھا گیا ہے، اس بنا پر چند صدیوں یعنی ابن رشد کے دور کو مشفقانہ طور پر فلسفہ ابن رشد کی اشاعت کی جتنی بھی تاریخ ہے وہ فلسفہ مدرسہ کی تاریخ کے اندر شامل ہے، گویا یہ وہ دور ہے جب یورپ بزرگمردوں و کلیات، وینیات و مابعد الطبیعیات کے لاپرواہی و غفلت میں مشغول اور اس بات پر ناظران تھا کہ خالص ذہنی قضایا کے عامہ کے ذریعہ وہ مذہب فلسفہ کے دقیق مسائل حل کر لیتا ہے،

شارلمین کے عہد حکومت میں جب اہل یورپ کو علم و فن کی اشاعت و تھیل کا شوق پیدا ہوا تو اس وقت پرانی درسگاہیں مٹ چکی تھیں، علم و فن کے بجائے مجاہدات و ریاضات کا زور تھا اور درسگاہوں کی جگہ پر بڑی بڑی خانقاہیں تعمیر کرائی جاتی تھیں جس میں دین و سنی کے جاہل ہادیانِ طریقت بود و باش اختیار کرتے تھے، یہاں علم و فن کے بجائے ٹوکوں اور کلیات کا سنگامہ برپا رہتا تھا اور لوگ جاہل بیرون کی بتائے ہوئے فطون کے رتنے میں اپنی زندگی کاٹ دیا کرتے تھے، شارلمین نے ان خانقاہوں میں جاہلی پادریوں کے بجائے پڑھے لکھے پادریوں کو بٹا کر ادب کو اس خدمت پر مامور کیا کہ وہ وظائف و اداروں میں مشغول رہنے کے بجائے بچوں کی تعلیم و تربیت میں اپنا وقت صرف کیا کریں، اس غرض سے اس نے نئی نئی

خانقاہیں تعمیر کرائیں اور ان کے مصارف کے لئے جائدادیں وقف کیں اور خانقاہوں کے مدرسوں کے لئے بیش قرار دینے کا مقصد مقرر کیے، اس طرح رفتہ رفتہ یورپ میں علم و فن کی اشاعت ہونے لگی، ابتدا میں انھوں نے تعلیم صرف مذہب و مناظرہ کی کتابوں پر مشتمل تھا، لیکن عربوں سے علمی تعلقات پیدا ہونے کے بعد خانقاہوں کے پادریوں میں ارسطو کی منطق و فلسفہ کے جانب میلان بڑھنے لگا تا آنکہ کچھ عرصہ میں مذہب اور منطق و فلسفہ سے مخلوط ہو کر ایک نیا نظام فلسفہ پیدا ہو گیا جس کا نام خانقاہ نامہ مدرسوں کی مناسبت سے اسکولاشک فلاسفی (یعنی وہ فلسفہ جو خانقاہوں میں پڑھایا جاتا تھا) پڑ گیا، شارلمین کے مرنے کے ساتھ ہی گو اس کی تعلیمی اصلاحیں بھی فنا ہو گئیں، تاہم اس ذریعہ سے جو علمی ذوق پیدا ہو چکا تھا وہ رفتہ رفتہ خانقاہ نامہ مدرسوں سے بے نیاز ہوتا گیا اور اس عام علمی مذاق کی بدولت پادریوں کا ایک ایسا گروہ پیدا ہو گیا جس نے خانقاہوں میں رہبوں کی طرح زندگی بسر کرنے اور درس دینے کے بجائے اقل قلیل مشاہیر و پرامیروں شاہزادوں اور متوسط طبقہ کے بچوں کی تعلیم و تربیت کا پیشہ اختیار کر لیا،

سیحہ کے اگلے دور میں جبکہ اسکندریہ میں فلسفہ افلاطونیہ جدیدہ کی متعدد درسگاہیں فلسفہ اشراقی کے درس و اشاعت میں مشغول تھیں یونین عیسوی نے ایک خالص اشراقیانہ قالب اختیار کر لیا تھا، چنانچہ سینٹ آگسٹائن نے یونانی فرقہ اسٹواک کے طرز استدلال، فرقہ افلاطونیہ جدیدہ کی اشراقیت، اور عہد عتیق و جدید کے اہامی عقائد کو ملا جلا کر ایک نئے علم کلام کا سنگ بنیاد رکھا جو عیسائیوں میں اس بنا پر زیادہ مقبول ہوا کہ یہ نیا آلہ عیسائیوں کے متعدد فرقوں کی باہمی موکہ آرائیوں اور علمی مناظروں میں بہت کام آتا تھا، یورپ کی جہالت کی بدولت ایک مدت تک فلسفہ کی طرح گو اس کی تعلیم بھی بند رہی تاہم علمی حلقوں میں سینٹ آگسٹائن اور اوس کی تصنیفات کی قدر اب بھی باقی تھی، چنانچہ ازمنہ متوسطہ میں جب ارسطو کی کتابوں کے بعض لاطینی نسخوں اور فورفورس کے تشریح اور خلاصوں کی یورپ میں اشاعت ہوئی تو اوس وقت سینٹ آگسٹائن کی

علیٰ عظمت کا رنگ آلود نقش جو دلون پر کندہ تھا مجلا ہو کر نئے سرے سے بھرا آیا، یعنی سینٹ آگسٹائن کا یہی علم کلام تھا جو جدید مباحث اور پرزور استدلال کے ساتھ فلسفہ مدرسیہ کی صورت میں دوبارہ زندہ کیا گیا۔ یہ فلسفہ جیسا کہ اس عہد کے ایک مصنف کا بیان ہو بے بنیاد لفظی مباحث اور دور از کار مضامین مشتمل تھا، استدلال کی تاثر نیا مسلمات اور اصول موضوعہ پر ہوتی تھی، لیکن خود مسلمات عقل کی گرفت محفوظ رہتے تھے، معمولی لفظی تفریقوں پر انشیا کے باہمی امتیاز کا مدار تھا، اور انشیا موجودہ فی الخارج کے باہمی خارجی علاقے کی سرغیر ملحوظ رہتے تھے، بے معنی الفاظ، اصطلاحات اور ضمنی حدود و تعریفات، مجردات عامہ اور مفادیم کلیہ، نازک خیالی بحثیں، اور تعویہ و تخیل کے دور از کار خیالی مراتب، یہ گویا اس فلسفہ کی خیالی عمارت کے سربلک ستون تھے جن میں پر جوش مناظرانہ دلائل سے نقش نگاری کی جاتی تھی، گویا اس عہد کے ایک مشہور مصنف ویوز کے بقول ان لوگوں نے اس خارجی عالم کی جگہ پر ایک ذہنی عالم تیار کر لیا تھا جو خود ان کے ذہنوں کا پیدا کردہ تھا، یہ اس فلسفہ کی واقعی حقیقت تھی جو ہمارے ہاں کے دور آخر کے متکلمین و حکماء کے فلسفہ سے ملتی جلتی ہے، یہاں تک کہ بالکل ہمارے ہاں کے زبان کا علم کلام کی طرح مذہب و فلسفہ باہم اس قدر مخلوط ہو گئے تھے کہ ان کا جدا کرنا ناخن اور گوشت کا جدا کرنا تھا،

اسکولاسٹک فلاسفی کے دور اول میں جو فلاسفہ پیدا ہوئے ان میں راسلین، ایفلیم، بیئر ایلاڈ ولیم ڈمی چیمپکیس، بہت مشہور ہوئے، اس عہد میں جبر و قدر اور مفادیم کلیہ کے وجود خارجی پر زیادہ بحث ہوتی تھی، چنانچہ اس اگلے ہی دور میں وجود کلیات کے مسئلہ میں ریلزم یا خارجیت اور نامیلزم یا اسمیت کے ناموں سے دو فلسفیانہ مذاہب پیدا ہو گئے، فلسفہ کی اس سرگرمی کی بدولت جو ایسی نازک بحثوں میں تھا تیزی سے ترقی کر رہی تھی چرچ سے اس کا تصادم ناگزیر تھا، فلسفہ اس بات پر زور دیتا تھا کہ عقیدہ کو عقل کی بات ماننا چاہیے، لیکن چرچ کا فتویٰ یہ تھا کہ اس کے فرمان کے مقابلہ میں عقل سر مو سرتابی

نہیں کر سکتی، انیسلم نے اس مسئلہ میں یہ فیصلہ کیا کہ جو مسائل خالص عقل سے دریافت ہو سکتے ہیں مثلاً کلیات کے وجود کا مسئلہ تو ان میں چرچ کو یقیناً فلسفہ کی پابندی کرنا چاہیے اور جن مسائل میں مذہب کا بھی تعلق ہے مثلاً جبر و قدر کا مسئلہ تو ان میں بیشک بحث کرنے کا طریقہ صرف یہی ہے کہ عقل کو مذہب کا پابند بنادیا جائے، اسکو لاشک فلاسفی میں سب سے پہلے مشرقی فلسفہ کا اثر جہاں نظر آتا ہے وہ جان ارچینا کا فلسفہ ہے، جان ارچینا کا زمانہ سنہ ۱۷۰۰ء کا ہے، انگلستان کا رہنے والا تھا، اور ارسطو کا اراؤمند مقلد تھا، راسلین عام طور پر اسکو لاشک فلاسفی کا موجد خیال کیا جاتا ہے، لیکن حقیقت یہ ہے کہ اس کا رکن اول اور مختصر عظیم جان ارچینا تھا جو ان سب سے پیشتر ہوا ہے، یہ پتہ نہیں چلتا کہ جان ارچینا عربی زبان اور لٹریچر سے واقف تھا یا نہیں، بہر حال یہ ضرور ہے کہ اس کے فلسفہ کی بنیاد چند ایسے اصول پر تھی جو کم از کم اوس وقت تک مغربی دنیا کے لیے بالکل اجنبی تھے اور جن کی اشاعت مغرب میں مشرقی ذرائع سے ہوئی ہے، مثلاً وحدت عقل، ابدیت عالم، مسئلہ انفصال و انجذاب روح، وغیرہ اس میں شک نہیں کہ اندس کا یہودی فلسفی ابن جبرول بھی اسی عہد کے قریب قریب ان مسائل پر بحث کر چکا تھا، تاہم عربی لٹریچر کے اثر کی وجہ سے ابن جبرول کا شمار بھی مشرقی فلاسفہ میں کیا جاتا ہے، جان ارچینا ایک طرف تو مذہب و عقل میں تطبیق دینے کے اصول کا حامی تھا، دوسری طرف ارسطو سے بے انتہا اراوت رکھتا تھا، اور تیسری طرف مغرب میں وحدت الوجود کے مسلک کا موجد مقرر تھا، وحدت الوجود کا مسلک خالص مشرق کا زائید ہے، جان ارچینا کے پیشتر یہ مسلک مغرب کے لیے بالکل اجنبی تھا اور پھر تعجب یہ ہے کہ بالکل بود مذہب کی طرح جان ارچینا کے مسلک وحدت الوجود کی بنیاد بھی وحدت عقل، ابدیت عالم اور مسئلہ انفصال و انجذاب پر تھی، اور تقریباً یہی مسائل ہیں جن کی اشاعت بعد کو ابن رشد نے بھی کی، بلکہ عربی فلسفہ میں وحدت عقل اور مسئلہ انفصال و انجذاب کا بانی ابن رشد تھا، اپنی کتاب "حقیقۃ العالمین" ارچینا اس مسئلہ پر بحث کرتا ہوا لکھتا ہے کہ عالم کے وجود کے پیشتر تمام چیزیں عقل کل میں موجود تھیں جہاں سے کل کل کر اور نمون نے الگ الگ تعینات حاصل کیے، لیکن جب یہ تعینات

فنا ہو جائیگے تو اوس وقت وہ پھر اسی عقل کل میں جا کر بٹائیگے، جہاں سے وہ پہلے نکلی تھیں،

غرض یہ ایک تاریخی حقیقت ہے کہ فلسفہ مدرسیہ اپنے ابتدائی نشوونما ہی کے دور سے مشرقی اثر سے پذیر ہو رہا تھا، واقعہ یہ ہے کہ اس فلسفہ کا سنگ بنیاد ہی اوس وقت رکھا گیا جب اندلسی عربوں کے فلسفیانہ خیالات کے نمونہ تھم مغرب کی خبر سرزمین میں طبعی وسائل کی مدد سے رفتہ رفتہ قوت پاتے جاتے تھے اور اون کی مضبوط بار آور شاخیں اور ڈالیں ادھر ادھر پھیلی جاتی جا رہی تھیں، جان ارچینا کے بعد دسویں صدی عیسوی میں مغربی یورپ کے دو اور فلسفی اموری اور ڈیوڈ ڈی ڈینیٹو مشہور ہوئے، اموری کے نظریات ابن جبرول سے ملتے جلتے ہیں، ڈیوڈ ڈینیٹو نے جو اموری کا شاگرد تھا اپنے فلسفہ کی بنیاد اس سلسلہ پر رکھی کہ ہونے والی جو ہر قسم کی شکل و صورت سے معروض اس سے کائنات کا ابتدائی تکون عمل میں آیا ہو، لیکن یہ سلسلہ حقیقت میں مغربی فلسفہ مشائیہ کا سنگ بنیاد ہے جو اس وقت مغربی فلاسفہ کے لیے قطعاً اجنبی تھا، غرض جان ارچینا کے فلسفہ وحدت الوجود اموری ڈیوڈ کے مخلوط فلسفہ مشائیہ کے جو اثرات ہم کو اس قدیم عہد میں مغربی یورپ میں نظر آ رہے ہیں اوس کی توجیہ بغیر اس کے قطعاً ناممکن ہے کہ ہم اون کو عربی لٹریچر کے اس اثر کی بنا منسوب کریں جو ان دنوں براہ فرانس سارے مغربی یورپ میں پھیلتا چلا جا رہا تھا،

مغرب کے یہ فلاسفہ تقریباً سب ابن رشد سے پہلے گزرے ہیں، اس بنا پر یہ یقینی ہے کہ اون کے فلسفہ کو ابن رشد کے فلسفہ سے کوئی لگاؤ نہ تھا، لیکن سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ خاص ابن رشد کے فلسفہ کا ب سے نمودار ہوا یعنی اوس کی تصنیفات کے ترجموں سے قطع نظر کہ اوس کے خاص خاص

نظریات کی محبوبیت یورپ میں کب سے شروع ہوئی، مستشرقین یورپ نے اس کے چار جواب دیئے ہیں (۱) سب سے قدیم رائے تو یہ ہے کہ فلسفہ میں کیمبرج کے ایک اسکول کے نصاب تعلیم میں فروریوس اور ابن رشد کی شروع اسطو داخل تھیں اس سے معلوم ہوتا ہے کہ فلسفہ سے ابن رشد کی

شہرت کی ابتدا ہوئی ہے، اس خیال کی بنیاد یہ ہے کہ پیرے ڈمی بولیس نے جو اس عہد کا مشہور دفاع نگار ہے
 یہ کمرج کے نصاب تعلیم کا ذکر کرتے ہوئے یہ تصریح کی ہے کہ یہاں ^{۱۱}نفسہ میں ابن رشد کی شروح ارسطو
 نصاب میں داخل کی گئیں، ایک اور قدیم روایت میں یہ بیان کیا ہے کہ کمرج اور اوریان (واقعہ اٹلی) دونوں
 مقامات پر گیارہویں صدی عیسوی میں ابن رشد کے شروح ارسطو کا درس ہوتا تھا، اس روایت کی نسبت
 جان آف سابرہ کے جانب بھی کی گئی ہے، ہم ان دونوں روایتوں کے متعلق کوئی فیصلہ نہیں کر سکتے،
 لیکن تعجب یہ ہے کہ اسی غلط سلا رائے قائم کرنے والے مستشرقین کو یہ خیال نہ رہا کہ ^{۱۲}نفسہ میں غریب بن شریک
 وجود تک تھا،

(۲) دوسری رائے جو مشہور شرق ایم جو ردین نے اختیار کی ہے یہ ہے کہ ابن رشد کی وفات کے ساتھ ہی
^{۱۳}نفسہ میں واقع ہوئی اور پھر میں اس کی تصنیفات کی شہرت ہونے لگی تھی، اس خیال کی بنیاد
 کہ پیرس کی کونسل میں جو ^{۱۴}نفسہ میں منعقد ہوئی تھی جب اموری اور اس کے تمیز رشید داؤد وینیسو کی
 تصنیفات نذر آتش کی گئی ہیں تو اس وقت پوپ کے جانب سے فلسفہ کی اشاعت کے متعلق اٹناعی حکم جو
 صادر ہوا تھا اس کے الفاظ یہ تھے کہ ارسطو کی طبیعیات اور مابعد طبیعیات کی کتابیں مع اون کے شروح
 و حواشی کے ممنوع الا شاعت قرار دی جاتی ہیں، ظاہر ہے کہ ان شروح و حواشی سے مراد ابن رشد کی
 شروح و حواشی ہیں، کیونکہ یورپ میں اس نام سے صرف انہیں کی شہرت تھی، لیکن یہ بھی محض قیاس فریبی
 گوند سافنی بہت پہلے گندی اور ابن سینا کی تصنیفات کے ترجمے کو اچکا تھا، اس کے علاوہ ماسطیسوس اور
 فروریوس کے شروح و حواشی کی بھی یورپ میں بہت پہلے شہرت ہو چکی تھی، اور ابن رشد کی وفات کو
^{۱۵}نفسہ صرف دس ہزار گزرے تھے، اتنی قلیل مدت میں ابن رشد کے شروح و حواشی کا شہرت پانا
 کہ کسی عام فرمان میں صراحت سے ان کے نام لینے کی حاجت نہ ہو یہ غامض کہ اس دور میں تو قلمی محال ہے
 جب آجکل کے ایسے آسان وسائل اشاعت کا دنیا میں نام تک نہ تھا، اس بنا پر زیادہ تر قرین قیاس

یہ جو کہ مسئلہ ۷ کے اس فرمان میں تا مسطیوس، زفریوس، گندی اور ابن سینا کی تصنیفات ممنوع الاشاعت قرار دی گئی ہوگی جن کے لاطینی ترجمے یورپ میں ایک مدت سے اشاعت پذیر ہو چکے تھے،

(۳۸) ایک اور خیال یہ جو کہ مسئلہ ۸ میں یورپ کے جانب سے جو ایک فرمان صادر ہوا تھا ۱۲۸۵ء میں امور سی اور ڈیوڈ کی تصنیفات کے علاوہ ابن رشد کی بھی تصنیفات کا کٹاؤ ذکر کیا گیا ہو، لیکن واقعہ یہ ہے کہ قیاس آفرینی میں یہ خیال بھی ایم جو روڈین کی رائے سے کچھ کم نہیں ہو اور اس بنا پر یہ خیال بھی قطعاً ناقابل قبول ہو، ابن رشد کی شہرت کے متعلق جو اس قدربالغذامیز خیالات قائم کیے گئے ہیں ۱۲۸۵ء کی بنا غالباً یہ معلوم ہوتی ہے کہ امور سی اور ڈیوڈ جن کا ذکر عموماً قدیم فرمانوں میں آیا ہے ۱۲۸۵ء کے فلسفیانہ نظریے باہمی نظر میں چونکہ ابن رشد سے ملتے جلتے نظر آتے ہیں، اسلئے فرمانوں میں ان دونوں کا نام دیکھ کر یہ خیال کیا گیا کہ ادنیٰ کتابوں کے جلانے اور ممنوع الاشاعت قرار دینے سے محض یہ مقصود تھا کہ ابن رشد کو جو ایک عام شہرت حاصل ہو چکی تھی، درپردہ اس کا استیصال کیا جائے، لیکن جیسا کہ ہم اوپر بیان کر چکے ہیں ۱۲۸۵ء امور سی اور ڈیوڈ کے فلسفے ابن جبرول سے زیادہ اثر پذیر ہوئے ہیں، باقی ابن رشد کا تو اون کے عہد میں دجوت تک نہ تھا، اس موقع پر یہ یاد رکھنا چاہیے کہ عرب فلاسفہ اندلس میں ابن رشد ہی ایک ایسا فلسفی ہے جو عقل کے مسئلہ میں جبرول کے جابجا حوالے پیش کرتا ہو پس اگر امور سی اور ڈیوڈ کے فلسفہ سے بالواسطہ ابن رشد کی آواز باز آتی ہو تو اس کی وجہ حقیقت میں یہ ہو کہ اتصال عقل کے مسئلہ میں خود ابن رشد بھی ابن جبرول کا خوشہ چین تھا۔

(۳۹) حقیقت یہ ہے کہ گویہودیون میں ابن رشد کی وفات ہی کے بعد سے اس کی تصنیفات کی

اشاعت ہونے لگی تھی، لیکن سچی یورپ میں اس کی شہرت کی ابتدا ۱۳۳۰ء سے ہوئی جب میکال اسکات اور اس معاصر ہرمن نے ابن رشد کی بعض کتابوں کے لاطینی ترجمے شائع کیے ہیں، باقی اس کے پہلے جتنے بھی ہندوستانی فرمان فلسفہ کی اشاعت کے متعلق یورپ کی جانب سے صادر ہوئے ۱۲۸۵ء و ۱۴۱۵ء

۱۲۳ء میں، ان کا تعلق ابن رشد کے فلسفہ سے نہ تھا بلکہ ان کا تعلق جان اریچینا، اموری، ڈیوڈ، کے صوفیانہ فلسفہ اور فروریوس، تھامس پیوس، کندی، فارابی، ابن سینا کے مشائی فلسفہ سے تھا جن کی تصنیفات یورپ میں ایک مدت سے شائع تھیں اور فروریوس اور تھامس پیوس کے شروع کے خود اصل یونانی نسخے مشرقی یورپ میں عام طور پر متداول تھے، بات یہ ہے کہ چرچ کو فلسفہ سے قدیمی عداوت تھی، کیونکہ فلسفہ چرچ کے اقتدار اور تسلط کے مٹانے کی کوشش کرتا تھا، اس بنا پر ابن رشد کی کوئی تخصیص نہیں، چرچ اصل فلسفہ ہی کا دشمن تھا۔ یورپ میں اس وقت فلسفہ کے قبضے متعدد فرقے موجود تھے، ان میں سب سے پہلے اس جدید فلسفہ

کے نظریات میں ہم کو ابن رشد کا اثر خاص طور پر نمایاں نظر آتا ہے، جس کا نام مذہب خارجیت یا ریلزم تھا، اس مذہب کے بانیوں کا یہ خیال تھا کہ ہر نوع کے اشخاص جزئیہ کا قوام ایسے ذاتیات سے ہوتا ہے جو تمام افراد میں بالاشتراك پائے جاتے ہیں اور ان مشترک ذاتیات کا اصلی وجود افراد سے الگ اور مستقل بالذات ہوتا ہے مثلاً انسان کے تمام افراد ایک عام صفت انسانیت میں مشترک ہیں اور خود یہ صفت انسانیت ان افراد سے الگ پائی جاتی ہے، گویا یہ وہی وحدت عقل کا مسئلہ ہے جو ابن رشد کی خاص ایجاد ہے اور جو آگے چلکر ایک عصمت یک یورپ کے فلسفہ میں زیر بحث رہا ہے،

اس مذہب کے خلاف راسلین (مسلّمہ) نے نائینلزم یا اسکیمیت کے نام سے ایک مذہب ایجاد کیا، جس کا مطلب یہ ہے کہ اس قسم کے مشترک کلیات عامہ جو ایک نوع کے تمام افراد میں یکساں پائے جاتے ہیں، ان کا وجود خارج میں ان افراد سے الگ نہیں ہوتا، بلکہ حقیقت میں یہ زبان کی تعبیریں ہیں جو مشترک اوصاف انسانی کے لیے ذہن نے وضع کی ہیں، راسلین کے بعد ایلارڈ نے جو اس مذہب کا زبردست وکیل ہوا، یہ مذہب خارجیت کا انہیں دلائل سے ابطال کیا جو بعد کہ ابن رشد کے مسلک وحدت عقل کے خلاف استعمال کی گئیں، اصلاً اس طرح گویا ایلارڈ پہلا شخص ہے جس نے ٹامس ایکویناس، چلی جی روم اور دیگر مخالفین ابن رشد کے لیے راستہ صاف کیا،

ابن رشد کا اثر سب سے زیادہ فرانسیسکن فرقہ میں نظر آتا ہے، یہ ایک مذہبی جامعہ ہے جسکے بانی سینٹ فرانسیس نے تیرھویں صدی عیسوی میں پوپ اور چرچ کے خلاف علم بغاوت بلند کیا تھا، سینٹ فرانسیس مسلمانوں میں پیدا ہوا، اس کی ولادت کے متعلق عجیب و غریب معجزات و کرامات بیان کیے جاتے ہیں، آندلس کی زندگی بھی استغدر پر اسرار تھی کہ لوگوں کا میلان اس کے جانب روز بروز بڑھتا چلا جاتا تھا، چنانچہ ۱۲۱۹ء میں جبکہ سینٹ فرانسیس نہایت کسن تھا اس کے پیروں کی تعداد پانچزار سے اوپر ہو گئی تھی، یہ لوگ نہایت سادہ زندگی بسر کرتے تھے اور روپیہ جمع کرنا حرام خیال کرتے تھے، غرباء کی تعداد ان میں زیادہ تھی جو چرچ کے پیروں کے برعکس مذہب کے اصول رواداری پر سختی سے عامل تھے، اور اسی وجہ سے اون میں صوفی مشرب لوگوں کا سا انکسار پیدا ہو گیا تھا، باوجود اس کے چونکہ ان لوگوں کا یہ عقیدہ تھا کہ سینٹ فرانسیس مسیحیت کی اصلاح کے لیے خدا کی جانب سے مبعوث ہوا ہے، اس لیے یہ اپنے پیر کو مسیح کا ہم رتبہ سمجھتے تھے اور پوپ کی روحانی حکومت کے سخت خلاف تھے، چنانچہ چرچ کی مخالفت کی بدولت ہزاروں کی تعداد میں یہ لوگ قتل کیے گئے، اس زمانہ میں عربوں کا اثر ترقی پذیر تھا، اس لیے یورپ کے آزاد خیال لوگ جو چرچ کے روحانی اقتدار کی مخالفت پر علانیہ کمر بستہ رہتے تھے قدرتاً عربی اثر کے دامنِ عافیت میں پناہ لینے پر مجبور ہوتے تھے، اس فرقہ کا سنگ بنیاد اگرچہ مذہبی اصول پر رکھا گیا تھا اور اس لیے اس کو فلسفہ سے کوئی لگاؤ نہ تھا تاہم آزاد خیالی کی بدولت اون لوگوں کو بھی عربی فلسفہ کی جانب متوجہ ہونا پڑا،

الگزنڈر سیلس اس فرقہ کا پہلا فلسفی ہے، اس کی ولادت بارہویں صدی کے آخر کی ہے، پیرس میں تعلیم پائی تھی، ارسطو کی مابعد الطبیعیات کی اس نے ایک شرح بھی لکھی ہے، یہ اپنے عہد کا بنیظیر فلسفہ دان اور متکلم تھا، اس کی مابعد الطبیعیات کی شرح میں عربی فلسفہ کا اثر صنفہ صنفہ پر نمایاں ہے، چنانچہ وہ جا بجا

غزالی اور ابن سینا کے اقتباسات خلوص و عقیدت کے رنگ میں نقل کرتا ہے، ابن رشد کے اقتباس بہت کم ہیں اور میں بھی تو دوسروں سے نقل کئے ہیں عقل کے مسئلہ میں ابن رشد کی بیش بہا تحقیقات کا اس کی کتاب میں کہیں ہی نہیں چلتا، صرف اسطرح کے ابتدائی خیالات نقل کر دیئے ہیں، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ ابن رشد کی تصنیفات سے قطعاً بیگانہ تھا،

الگز نڈر کے بعد اس کے تلمیذ رشید جاندی لاروشل نے فلسفہ میں وہی روش اختیار کی جو اس کے گیارہ روزگار استاد نے اختیار کی تھی یعنی اس نے علانیہ ابن سینا کی پیروی کا اظہار کیا اور علم النفس پر جو کچھ اس نے لکھا تاثر ابن سینا سے ماخوذ تھا،

فراسیسن فرقہ کا اصلی علمی مرکز اسفورڈ میں تھا جہاں فلسفہ ابن رشد کے جراثیم بکثرت پھیلے ہوئے تھے، چنانچہ یہ عقیدہ کہ عقل فعال انسان سے الگ ایک مستقل بالذات جوہر ہے اسفورڈ میں عام طور پر تسلیم کر لیا گیا تھا، اس یونیورسٹی سے ابن رشد کے خیال لوگ کثیر تعداد میں پیدا ہوئے، گویا یہاں فلسفہ مد رسیہ میں ابن رشد کا فلسفہ تقریباً بالکل ضم ہو گیا تھا،

اسی سلسلہ میں راجر بیکن انگلستان کے فراسیسن فرقہ کا پہلا فلسفی ہے جو علانیہ ابن رشد کے خیالات کو نقل کرتا اور دیگر عرب فلاسفہ پر ابن رشد کو فوقیت دیتا ہے، راجر بیکن ۱۲۱۵ء میں انگلستان میں پیدا ہوا، ابتدائی تعلیم اسفورڈ یونیورسٹی میں حاصل کی، اس کے بعد پیرس جا کر ڈاکٹر کی ڈگری لی، یہ متعدد علوم و فنون میں ماہر تھا، عربی زبان اس نے از خود حاصل کی تھی اور یونانی سے بھی واقف تھا، اکثر عربی اور یونانی کی کتابیں مطالعہ میں رہتی تھیں، پیرس سے واپس آ کر اس نے رہبانہ زندگی اختیار کی اپنے عہد کے دور از کار فلسفیانہ بحثوں سے بیزار تھا اور نظری اور عملی ریاضیات سے واقفیت کی بدولت طبیعیات کے جانب اس کو زیادہ میلان تھا، اس کی تصنیفات سے چہ چلتا ہے کہ میکائلس وغیرہ علوم سے پی

واقفیت رکھتا تھا اور علم کیسیا میں خاص خاص اصول ایجاد کیے تھے، لیکن اس کی تمام علمی جدوجہد کا حاصل یہ نکلا کہ اس کے جاہل ابنائے وطن عیب و غریب طبعی اصول کی واقفیت کی بدولت اس کو جادوگر سمجھنے لگے، بلکہ بعض حاسدوں نے یہاں تک مشہور کر دیا کہ اپنے وہ علمی آلات کے ذریعہ جنوں اور بھوتوں سے بات چیت کیا کرتا ہو، یہ الزام اس زمانہ میں بہت سخت تھا، چنانچہ اس الزام میں ہزاروں لاکھوں آدمی پوپ کے فرمان کے بموجب جلا ڈالے جا چکے تھے، یہ خبریں جب پوپ تک پہنچیں تو وہ ان سے یہ حکم آیا کہ اسکی فلسفیانہ کتابیں اور علمی آلات روم بھیجے جائیں تاکہ وہ ان سے امتحان کیا جائے کہ راجر بیکن کے یہ کارنامے کس طرح ظہور میں آتے ہیں، یہ واقعہ ۱۲۷۷ء کا ہو اس وقت یہ شورش کسی وجہ سے دب گئی، مگر ۱۲۷۹ء میں اسکے شعلے نہایت تیزی سے بھڑک اٹھے، فرانسیسکن فرقہ کا ایک مشہور لیڈر جیروم ڈمی ایل اس کا دشمن ہو گیا، اور پوپ نکوس چہارم سے اس نے اس مضمون کا ایک فرمان حاصل کر لیا کہ راجر بیکن اپنے خدا نہ خیالات اور سحر فسون سازی کی بنا پر قید خانے بھیجا جائے، چنانچہ ایک عرصہ تک قید رہا، مگر آخر میں دوستوں کی سفارش کی بدولت اس کو رہائی نصیب ہوئی، ۱۲۹۹ء میں آکسفورڈ میں انتقال کیا،

راجر بیکن کا فلسفہ عربی فلسفہ سے بہت متماثل تھا، اس زمانہ میں فرانسیسکن اور ڈومینیکن فرقوں کے مابین جن علمی مسائل پر مناظرہ ہوتا تھا اُن میں ایک یہ مسئلہ بھی تھا کہ عقل فعال نفس ناطقہ کا کوئی اعلیٰ ترین کمال ہو یا انسان سے الگ مستقل بالذات جو ہر جہز، عربوں کے مشائی فلسفہ سے یہ پتہ چلتا ہے کہ عقل فعال نہ صرف انسان سے علاحدہ مستقل بالذات جو ہر روحانی ہے بلکہ وہی اصل میں خدا ہے، عرب فلاسفہ عقل فعال کو خدا تو نہیں کہتے، تاہم یونانیوں کی طرح وہ اس کو مستقل بالذات جوہر مانتے ہیں، ڈومینیکن فرقہ عربی فلسفہ کے اثر کو مٹانا چاہتا تھا، لیکن فرانسیسکن فرقہ عربی فلسفہ کا حامی تھا، اس بنا پر یہ مسئلہ بھی ان دونوں فرقوں میں زیر بحث تھا، راجر بیکن آکسفورڈ کے دوسرے فلاسفہ کی طرح عربی فلسفہ کی اکثر حمایت کرتا تھا، چنانچہ اس مسئلہ

بحث کرتا ہوا لکھتا ہے، "عقل فعال ایک حیثیت سے خدا ہے اور ایک حیثیت سے فرشتوں میں داخل ہے۔ وہ مشکوک لوگ کہتے ہیں کہ عقل فعال خود ہمارے نفس نامقہ کی ایک حالت کا نام ہے، لیکن یہ خیال میرے نزدیک نہایت مہمل ہے۔ دوسرے موقع پر لکھتا ہے، انسان کا نفس نامقہ از خود علم حاصل کرنے کے ناقابل ہے جب تک ایزدی وسائل سے اس پر فیضان نہ ہو لیکن یہ فیضان کس طرح ہوتا ہے؟ عقل فعال کے ذریعہ سے جو انسان اور خدا کے درمیان ایک واسطہ اور انسان سے الگ ایک مستقل بالذات روحانی جوہر ہے۔"

راجہ بیکن کی تصنیفات سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ وہ ابن رشد سے بھی اچھی طرح واقف تھا، چنانچہ ابن رشد کا نام جہاں لیتا ہے، خلوص و عقیدت سے لیتا ہے اور اکثر اس کے خیالات نقل کرتا ہے، ایک موقع پر لکھتا ہے، "ابن سینا پہلا شخص ہے جس نے ارسطو کے فلسفہ کو دنیا میں شہرت دی لیکن سب سے بڑا فلسفی ابن رشد ہے جو ابن سینا سے اکثر اختلاف کرتا ہے، ابن رشد کا فلسفہ ایک عرصہ تک ناقبول رہا، مگر اب دنیا کے تقریباً تمام فلسفیوں نے اس کو تسلیم کر لیا ہے، وجہ یہ ہے کہ ارسطو کے فلسفہ کی صحیح تفسیر اسی نے کی ہے، گو اس کے خیالات پر کبھی کبھی میں تنقید کرتا ہوں، مگر اصولاً اس کی اصابت رائے کا معترف ہوں ایک موقع پر لکھتا ہے، "ابن سینا کے بعد ابن رشد نے اگلے فلاسفہ کے خیالات کی بہت تصحیح کی اگرچہ کہیں کہیں خود اس کے خیالات کی تصحیح و تکمیل کی بھی ضرورت ہے، تاہم بحیثیت مجموعی اس کی نظر بہت گہری جاتی ہے اور رائے سب سے زیادہ صائب ہوتی ہے۔" راجہ بیکن ابن رشد کی شرح طلیعیات، شروع مقالہ فی الروح، شرح مقالہ فی السماء و العالم سے بہت زیادہ اقتباس نقل کرتا ہے، چونکہ اس کو اپنے عہد کی دوراز کار بحثوں سے نفرت تھی اور اپنے ہم عصروں کے برعکس ایسی کتابیں زیادہ مطالعہ میں رکھتا تھا جن میں لفظی بحثیں کم اور معلومات زیادہ ہوں، اس لیے وہ جا بجا اپنے ہم عصروں پر حیرت کا اظہار کرتا ہے، کہ یہ لوگ قدیم طرز کی کتابوں کے چھپے پڑے رہتے ہیں اور نئے آزاد خیال مصنفوں کی کتابیں کم دیکھتے ہیں جن سے علوم میں اضافہ ہونے کی زیادہ توقع ہے۔

راجہ بیکن کے بعد ڈنس اسکوٹس بہت مشہور ہوا، یہ پہلے ابن رشد کے مخالف فلسفی ٹامس ایکوٹاس کا پیرو تھا، مگر بعد کو اس مسئلہ میں کہ خدا کو انسان کے افعال پر کوئی اختیار نہیں اس کا مخالف ہو گیا اور اپنا ایک الگ فرقہ بنالیا، چنانچہ اسی وقت سے پیروان ٹامس اور پیروان اسکوٹس کے وہ علمی مناظر شروع ہو گئے جو اسکوٹاسک فلاسفی کی تاریخ میں بہت شہرت رکھتے ہیں،

ڈنس اسکوٹس اور سینٹ ٹامس کے درمیان خلق افعال عباد کے مسئلہ کے علاوہ یہ مسئلہ بھی بابہ الزداع تھا کہ خدا مادہ و صورت دونوں کا خالق ہے یا مادہ آپ سے آپ پیدا ہوا اور خدا نے صرف صورت کی تشکیل کر دی، ابن رشد نے مسئلہ تخلیق کے مقابلہ میں مسئلہ ابدیت عالم کی حمایت کی تھی، سینٹ ٹامس ابن رشد کے مقابلہ میں یہ کہتا تھا کہ مادہ کا وجود بلا صورت کے نہیں ہو سکتا، اسلئے ازلیت مادہ کا خیال باطل ہے ورنہ مادہ کے ساتھ موت میں بھی قدیم ہوں گی، ڈنس اسکوٹس نے یہ ثابت کیا کہ مادہ بغیر صورت کے پایا جاسکتا ہے، بلکہ عمل تخلیق کا ابتدائی ثمر صرف اسے قدر ہے کہ مادہ صورت کا جامہ پہن لے، یعنی نفس ذات کے مرتبہ میں وہ خود غیر مصور ہو، یہی غیر مصور مادہ کائنات کی اصل ہے، ڈنس اسکوٹس نے ابن رشد سے صرف اس بات میں اختلاف کیا ہے کہ ابعاد ثلثہ صورت کے اتصال کے بعد مادہ کو لاحق ہوتے ہیں یا قبل اتصال کے بعد مادہ کو لاحق ہوتے ہیں یا قبل اتصال کے بعد مادہ کو لاحق ہوتے ہیں یا قبل اتصال کے بعد مادہ میں پائے جاتے ہیں، بالفاظ دیگر ابعاد ثلثہ کا وجود مادہ میں صورت کی وجہ سے ہوتا ہے یا نفس مادہ انکا حامل ہے باقی اس جزئی اختلاف کے علاوہ نفس مسئلہ ابدیت عالم میں وہ بالکل ابن رشد کا انجیال ہے،

مسئلہ وحدت عقل میں ڈنس اسکوٹس ابن رشد کا نہ صرف مخالف ہے بلکہ وہ اس مسئلہ کے موجود کو دائرہ انسانیت سے خارج سمجھتا ہے، اس کے علاوہ ڈنس اسکوٹس اور ادم یورپ میں یہ غلط فہمی پھیلانے کے باعث ہوئے ہیں کہ ارسطو حیات بعد الموت کا قائل نہ تھا، ابن رشد چونکہ ارسطو کا شلح سمجھا جاتا تھا

اس بنا پر اس کا لازمی نتیجہ یہ ہوا کہ چودھویں صدی عیسوی میں فلسفہ ابن رشد کے نام سے ایک نیا مذہب یورپ میں پھیل گیا، حالانکہ ابن رشد غریب اس الزام سے بالکل بری تھا،

فرانسیسکن فرقہ کی تعلیمی کوششیں صرف انگلستان تک محدود تھیں، مغربی یورپ میں عربی فلسفہ کی اشاعت سب سے پہلے فرانس کے راستہ سے ہوئی تھی اور یہیں یہ یہودی فلاسفہ بھی سکونت پذیر تھے جنہوں نے یورپ میں سب سے پہلے ابن رشد کا اثر پھیلایا تھا، فرانس میں بھی اور مقامات کی طرح دوزخی سوربون یونیورسٹی میں مخالفین ابن رشد کے فلسفہ کا درس ہوتا تھا اور پیرس میں ابن رشد کا فلسفہ پڑھا جاتا تھا، سیگر جو اس یونیورسٹی کا ایک مشہور پروفیسر تھا ابن رشد کے عقیدہ تمند پیردون میں تھا، چنانچہ سینٹ تھامس نے اپنی کتاب ”دو ابن رشد“ میں اکثر اس پر حملے کیے ہیں، سیگر اپنی کتابوں میں ابن رشد اور موسیٰ بن میمون کے اقتباسات جا بجا نقل کرتا ہے اور کتاب بنفس میں تو اس نے وحدت عقل کا مسئلہ بالکل تسلیم کر لیا، سیگر اور گرانڈوسی ابویل نے سترہویں صدی میں پیرس یونیورسٹی کو جو کتابیں تحفہ میں عنایت کی ہیں ان میں عربی فلسفہ کی کتابیں بکثرت تھیں،

ساربن یونیورسٹی چونکہ مسیحیت کے عقیدہ عام کی حمایت کرتی تھی، اس لیے ان دونوں یونیورسٹیوں کے درمیان مناظروں کا سلسلہ جاری ہو گیا، اور مناظروں سے نوبت یہاں تک پہنچی کہ کبھی کبھی فساد بھی ہو جاتے تھے، فساد کی اصل بنیاد یہ تھی کہ ساربن والے سارے مغربی چرچ کو اپنے اقتدار میں رکھنا چاہتے تھے، پیرس یونیورسٹی میں فلسفہ ابن رشد کے درس و اشاعت کا کارگر حیلہ ان کے ہاتھ لگ گیا، یونیورسٹی کے خلاف مذہبی شورش برپا کر کے ان سیاسی مقاصد کا حاصل کر لیا آسان تھا، چنانچہ پہلے سترہویں صدی میں ساربن والوں کی کوشش پر پوپ کے جانب سے یونیورسٹی کے چانسلر کے نام ایک فرمان اس مضمون کا بھیجا گیا کہ یونیورسٹی کو ایسے مضمون پر مناظرہ کرنے سے باز رہنا چاہیے جن سے فساد کا اندیشہ ہو، جب اس کا کچھ اثر نہ ہوا،

تو سارہون والون نے پوپ الگز نڈر چہارم سے چہ سات برس کے عرصہ میں چالیس فرمان اس مضمون کے شائع کرائے کہ عربی فلسفہ کا پڑھنا پڑھانا حرام ہے، اس کے بعد ۱۶۶۹ء میں ان لوگوں نے پیرس میں علماء کی ایک مجلس منعقد کی جس نے اس مضمون کا ایک فرمان صادر کیا کہ یہ مقدس مذہبی مجلس اون لوگوں کے فاسد العقیدہ ہونیکا فتویٰ دیتی ہے جو امور ذیل کے قائل ہوں،

(۱) تمام انسانوں میں ایک ہی عقل پائی جاتی ہے،

(۲) عالم ازلی ہے،

(۳) انسان کا سلسلہ کسی آدم میں تک انتہی نہیں ہوتا،

(۴) نفس جسم کے ساتھ فنا ہو جاتا ہے،

(۵) خدا جزئیات کا عالم نہیں،

(۶) بندوں کے افعال میں خدا کو کوئی اختیار حاصل نہیں،

(۷) خدا قابل فنا اشیاء کو ابدی نہیں کر سکتا،

سارہون والون کی ان کوششوں کے باوجود پیرس یونیورسٹی کے پروفیسر عربی فلسفہ خاصکر فلسفہ

ابن شد کے حامی اب بھی تھے، چنانچہ ۱۶۷۹ء میں مخالفت فریق کے لیڈر آئینی ٹمپیر نے پاریس کی ایک کثیر جماعت سے مشورہ لیکر دوسرے فرمان شائع کیا جس میں امور مذکورہ بالا کے علاوہ ان جدید عقاید کی بھی تصحیح تھی جن کے ماننے سے آدمی کا فہر ہو جاتا ہے،

اس عام مذہبی شورش کے دوران میں یونیورسٹی کے بعض پروفیسروں کی نہایت بری گت بنائی

جاتی تھی، سیان ڈمی ٹورانی یونیورسٹی کا نہایت قابل رحم پروفیسر تھا اور تاحس ڈمی کتیمبر کی مصیبت اس

زیادہ دردناک تھی، ڈامینیک فرقة کا مشہور شاعر ڈانٹی انلوگوں کا مسخر کیا کرتا تھا، چنانچہ ڈنٹی کی جو کوئی ہتھ

مشہور ہوئی کہ ان بچاروں کو زندگی دو بھر ہو گئی،

(۳)

پیڈ وایونیورسٹی (مشرقی یورپ)

عربی فلسفہ کا اثر دراستون سے یورپ میں داخل ہوا تھا، ایک براہِ فرانس اور دوسرے براہِ اٹلی، جزیرہ سسلی اور جنوبی اٹلی پر عربوں کا سیاسی اقتدار تھا، اور یہاں بڑے بڑے کالج بھی اونھون نے قائم کئے تھے، عربی اثر کے پیشتر اٹلی میں روم سب سے بڑا علمی اور مذہبی مرکز شمار کیا جاتا تھا، لیکن عربی اثر کے بعد سے یہ مرکز پیڈ وایں منتقل ہو گیا، کیونکہ روم کی سرزمین پوپ کے زیرِ اقتدار ہونے کے باعث طلبہ جملہ نبی ہوئی تھی اور عربی فلسفہ سے تو خاص کر اس کو عداوت تھی، پیڈ وایونیورسٹی کے خصوصیات حسب ذیل تھے،

(۱) گو فلسفہ مدرسہ کا درس یہاں بھی ہوتا تھا، مگر یورپ میں ابن رشد کی شہرت سب سے زیادہ اسی یونیورسٹی کی بدولت ہوئی، چنانچہ ابن رشد کے مذہب میں داخل ہونا اور ابن رشد کی پیردی پر غور و ناز کرنا یہاں فیشن میں داخل ہو گیا تھا،

(۲) یہاں ابن رشد کی کتابوں کے نئے سرے سے ترجمے کیے گئے اور پروفیسروں نے مخصوص اس کی کتابوں کی شرحیں اور حواصی لکھے،

(۳) ابن رشد کے مقابلہ میں یہاں نئے نئے مذہب ایجاد ہوئے مثلاً اسکندریہ میں یعنی اسکندرفروسی کے پیرو اور افلاطونین یعنی افلاطون کے پیرو (ان فرقوں کی پیدائش اور اون کی باہمی معرکہ آرائیان آگے تفصیل سے ذکر ہوں گی)

(۴) فرانس اور مغربی یورپ کے دیگر ممالک میں اصحابِ حکمت (سائنس) جدید اور اصحابِ فلسفہ جدید (مثلاً نیوٹن، گلیلیو، لارڈ میک، ڈی کارٹ وغیرہم) کی تحقیق و اجتہاد کے علی الرغم سترھویں صدی

عیسوی تک یہاں کے مشہور پروفیسر اپنی وضع بنا رہتے، چنانچہ یہاں کا آخری فلسفی ڈی کر میونی تھا جس کے عہد تک ابن رشد کا فلسفہ یہاں پڑھا جاتا تھا، ۱۲۳۷ء اس کا سال وفات ہو، ڈی کر میونی کے متعلق یہ مشہور ہے کہ زل کے توابع سیارات کا جب انکشاف کیا گیا تو اس نے دور بین کے استعمال کی اس بنا پر مخالفت شروع کی کہ ان سے ایسی چیزوں کا انکشاف ہوتا ہے جن کا ارسطو قائل نہ تھا، (۵) پیڈوایونیورسٹی کی بنیاد علمی تحریک پر تھی، اس لیے یہاں کے پروفیسر کثیر تعداد میں موجود رہتے تھے جن کے علمی کارنامے صرف اسے قدر تھے کہ طالب علموں کے سامنے اون کے جو کچھ ہوا کرتے تھے یا وہ طالب علموں کو جو نوٹ لکھواتے تھے وہ یونیورسٹی کی طرف سے مدون کر لیے جاتے تھے، لیکن ان حواشی و تشریحات کی قدر و قیمت اس سے زیادہ کچھ نہ تھی کہ طالب علموں کو اون کے ذریعہ کتابوں کے دقیق مطالب حل کرنے میں آسانی ہوتی تھی اس کے علاوہ ان پروفیسروں کی تصنیفات علماء اور محققین فن کے کچھ کام نہ آتی تھیں،

(۶) پیڈوایونیورسٹی کے علماء درس و تدریس میں مشغول رہتے تھے اور جہاں اونکو معقول مشاہیرہ کی امید ہوتی تھی وہاں نکل جاتے تھے، اس بنا پر پیڈوایونیورسٹی کے نصاب تعلیم اور یہاں کی تصنیفات کا اثر اعلیٰ باہر و در و در پھیلتا جاتا تھا،

اس یونیورسٹی میں جس نے سب سے پہلے ابن رشد کا فلسفہ داخل نصاب کیا ہو وہ پطرس دابانو نام ایک شخص تھا، مشہور ہے کہ یورپ میں لمبی حیثیت سے ابن رشد کی شہرت کا سنگ بنیاد رکھنے والا بھی یہی شخص ہے، مگر باوجود اس کے عجیب بات ہے کہ ابن رشد کی خاص طبی تصنیفات مثلاً کتاب الکلیات وغیرہ سے وہ واقف نہ تھا، یہاں تک کہ طبی مسائل کے متعلق ابن رشد کے جتنے اقتباس اس نے حاصل کیے ہیں وہ اس کی فلسفیانہ کتابوں سے نقل کیے ہیں، بہر حال یونیورسٹی میں طب کا شعبہ اسی کے دم سے قائم ہوا اور سب سے پہلے ابن رشد کی کتابیں نصاب میں داخل کی گئیں، اس عہد میں نصاب

عقائد کا حکمہ قائم ہو چکا تھا جس عربی اثر خاصکر ابن رشد کے فلسفہ اور نجوم و انون سے عداوت تھی، چنانچہ لوگوں کا ایک باشندہ سیکوڈی ایسکو کی ۳۲۳ء میں اس بنا پر زندہ جلایا جا چکا تھا کہ وہ نجوم دان تھا، اور مذہب کے خلاف لوگوں کو بھڑکاتا تھا، پطرس و ابانوبی گو معین حیات تک اس حکمہ کی زد سے محفوظ رہا، لیکن اس کی آگ بھڑکتے ہی اس حکمہ نے اس کی لاش پر قبضہ کر کے اس کو جلا دیا اور اس کی تصنیفات پڑھ پڑھ کر کے ہوا میں اڑا دی گئیں،

پطرس و ابانوبی کے بعد یونیورسٹی کے دو پروفیسر مین ڈی جلیڈن اور فراربانو بہت مشہور ہوئے مین ڈی جانڈان پیرس کا رہنے والا تھا اور ابتدائی تعلیم بھی وہیں پائی تھی، مگر اس کی شہرت پیدوار میں آکر ہوئی جہاں وہ رئیس الفلاسفہ مشہور ہو گیا، پطرس و ابانوبی کے یہ خاص دوستوں میں تھا اور اسی کی تحریک پر اس کو ابن رشد کے مطالعہ کا شوق پیدا ہوا تھا، چنانچہ آخرین وہ ابن رشد کا اس قدر متفق ہو گیا کہ اپنی کتابوں میں وہ اس کو متبحر و ماہر حکیم اور حق و صداقت کے حامی وغیرہ بڑے بڑے الفاظ سے یاد کرتا۔ ابن رشد کی اکثر کتابوں پر اس کے تعلیقات و حواشی ہیں، خاصکر رسالہ جوابہر الکون پر جو اس کا حاشیہ ہے، وہ دس مین ۱۳۰۰ء و ۱۳۱۰ء میں متعدد مرتبہ چھاپا گیا، اس حاشیہ میں اس نے قدامتِ فلاک کے نظریہ کی بہت زور شور سے حمایت کی ہے اور مخالفین کے جواب دیے ہیں، اس کی کتابوں میں سب سے زیادہ مشہور تعلیقات علی مقالہ فی الروح ہے، یہ رسالہ سوال و جواب کے طور پر لکھا ہے اور ابن رشد کے فلسفہ کی حمایت کی ہے، اس رسالہ میں جن مسائل سے بحث کی گئی ہے ان میں سے بعض نمونہ کے طور پر حسب ذیل ہیں،

(۱) عقل فعال واجب قدیم ہے (۲) عقل فعال نفس ناطقہ انسانی سے الگ قائم بالذات جو ہر ہے، (۳) مسئلہ اس عہد میں سینٹ ٹامس وغیرہ مخالفین ابن رشد نے ایجاد کیا تھا، (۴) کیا عقل بالماوہ یا عقل بالقوہ عقل فعال کا ادا کر سکتی ہے،

ابن رشد کے فلسفہ کے ممتاز نظریہ وحدت عقل پر خاصہ فرسائی کرتے وقت اس کے خیالات میں

اغضراب پیدا ہو جاتا ہے کبھی وہ ابن رشد کی رائے کے مطابق فیصلہ کرتا ہے اور کبھی اس کے خلاف ہو جاتا ہے، مثلاً ایک جگہ وہ کہتا ہے کہ اگر تمام انسانوں میں ایک ہی عقل پائی جائیگی تو وہ متضاد اوصاف سے متصف ہوگی اور یہ محال ہے، آخر میں وہ گھبرا کر یہ فیصلہ کرتا ہے کہ گو ابن رشد کا مسلک پوری طرح میری سمجھ میں آ گیا ہے، مگر مجھے اس پر تسکین نہیں ہوتی، میرا خیال ہے کہ تمام انسانوں میں ایک عقل نہیں پائی جاتی بلکہ ہر انسان میں جدا جدا عقلیں پائی جاتی ہیں اس سلسلہ کے علاوہ عقل کے متعلق اور مسائل میں بھی اس نے ابن رشد کے خلاف رائے اختیار کی ہے،

یونیورسٹی کا دوسرا پروفیسر فرانز اربانو بولونگ کارہنے والا تھا اور پیٹرو امین درس دیتا تھا، اس نے ابن رشد کی تلخیص کتاب الطبیعیۃ کی شرح لکھی ہے جس کی بدولت وہ رئیس الحکماء مشہور ہو گیا، مصنف نے اس کتاب میں وعدہ کیا ہے کہ کتاب السماء والاعمال پر بھی ایک شرح لکھو گا، فرانز اربانو پیروان ابن رشد میں مدرسہ کے علاوہ اور کوئی شہرت نہیں رکھتا اور نہ اس کی کتابوں میں کوئی خاص جدت پائی جاتی ہے، ان پروفیسروں کے علاوہ پالڈمی ونیس (المتوفی ۱۲۲۹ء) گائیٹنو (از ۱۲۱۵ء تا ۱۲۶۵ء) اور ونیس وغیرہ پیٹرو اسکے مشہور پروفیسر ہیں، جنہوں نے ابن رشد کی کتابوں کی خدمت میں عمریں گزاری ہیں، چنانچہ ان لوگوں کی کوششوں کا نتیجہ یہ ہوا کہ پندرہویں صدی عیسوی میں اٹلی کی درسگاہوں میں ارسطو کا فلسفہ علائقہ پڑایا جاتا تھا، اور رومن مکتبوں کے فرقہ کے عیسائی ضرورت کے موقوفوں پر ارسطو اور ابن رشد کے اقتباسات سند میں پیش کرتے تھے۔

سولہویں صدی عیسوی میں ابن رشد کے نئے ترجموں کی تحریک نے سرے سے شروع ہوئی تیرہویں صدی کے لاطینی ترجمے از کار رفتہ ہو گئے تھے، ابتدا میں جو ترجمے کئے گئے تھے وہ اصل عربی سے لاطینی یا عبرانی میں کیے گئے تھے، لیکن اب متعدد وجوہ سے عربی کے اصل نسخے پامید ہو چکے تھے اسلئے ان نئے ترجموں میں عبرانی مدد لینا ناگزیر تھا، یہی وجہ تھی کہ ان نئے مترجموں میں بھی زیادہ تر وہ یہودی علماء شامل تھے جو پیٹرو امین

فلسفہ کا درس دیتے تھے، ان میں پہلا مشہور مترجم یعقوب مانینٹو تھا، یہ اسپین کا رہنے والا تھا اور پال سوم کے دربار میں طبیب خاص کے عہدہ پر ممتاز تھا، اس نے تقریباً ابن رشد کے تمام اگلے ترجموں کی دوبارہ تصحیح کی اور نئے سرے سے ان کو شائع کیا،

پہلے کا ایک یہودی ابراہیم نامی جو پیڈوا میں طبابت کا پیشہ کرتا تھا اس عہد کا دوسرا مترجم تھا اس نے زیادہ تر فن خطابت اور فن شمع کی کتابیں ترجمہ کیں، اس سلسلہ میں پال اسرائیلی نے تفصیلات کتاب السماء و العالم اور تخیص مابعد الطبیعیات، وٹیل میس نے مقالہ فی الکون و الفساد، نیلین کے طبیب کالو کالونیم نے تہافت التہافت اور مقالہ اتصال عقل کے ترجمے دوبارہ شائع کیے، الیاس مدیجو جو پیڈوا کا آخری یہودی فیلسوف تھا، اس عہد کا نہایت مستند مترجم ہوا ہے، اس نے رسالہ جہلہ کون کا ترجمہ ۱۴۷۷ء میں شائع کیا،

ان نئے ترجموں کی فہرست میں ایک سبھی مترجم کا بھی نام ملتا ہے، یعنی پیڈوا کا پروفیسر ویونا مشہور ہے کہ اس نے بعض یونانی کتابوں کے ترجمہ بھی کیے تھے، انالوطیقا الاولی و الثانیہ کی تینوں قسم کی تفصیلات اسی نے شائع کیں، سولہویں صدی کے آخرین طبیبی کتابوں کے ترجمے کی بھی تحریک شروع ہوئی اور یہ صدی ختم ہوتے ہوئے انکا بھی ترجمہ ہو گیا، ان نئے تراجم کی بڑی خصوصیت یہ تھی کہ مطبع کی ایجاد کی وجہ سے ادن کے متعدد صحیح نسخے بیک وقت دستیاب ہو سکتے تھے، چنانچہ حدیث، جیو لینی، اورا وڈو جو اس عہد میں ابن رشد کے مشہور پبلشر تھے اس بات کا زیادہ خیال رکھتے تھے کہ غلط نسخے نہ شائع ہونے پائیں،

سولہویں صدی کے آخرین پیڈوا کا پروفیسر زرا بیلہ بہت مشہور ہوا، اس نے تقریباً ۱۵۶۳ء سے ۱۵۶۹ء تک درس دیا، مشکل مسائل میں وہ ابن رشد کے اقتباس جا بجا نقل کرتا ہے، گو بعض موقعوں پر اس کی رائے ابن رشد کے خلاف ہوتی ہے، ارسطو نے افلاک کی حرکت سے

خدا کا ثبوت دیا ہو، ابن سینا نے بجائے اس کے امکان و حدوث کو خدا کے ثبوت میں پیش کیا ہو، ابن رشد
 ارسطو کے ساتھ تھا، لیکن یورپ میں دو فرقی ہو گئے تھے ایک ابن سینا کا مؤید تھا اور دوسرا ابن رشد کا
 زیراہیلانے ابن رشد کی حمایت کی اور یہ ثابت کیا کہ افلاک کی حرکت کے علاوہ کسی اور طریقہ سے
 خدا کا وجود ثابت نہیں کیا جاسکتا، علم نفس میں اس کی بعض رائیں ابن رشد کے خلاف ہیں، مثلاً
 وہ اس بات کا قائل ہے کہ دنیا میں جتنے انسان ہیں اتنی ہی عقلیں ہیں، ایک عقل تمام انسانوں میں
 مشترک نہیں ہے، نفس انفرادی اپنی ماہیت کے اعتبار سے فانی ہے، مگر اس حیثیت سے کہ واجب بالذات
 یعنی باری تعالیٰ کے جانب اس کے جعل کا استناد ہو یعنی واجب بالذات نے اس کو پیدا کیا ہو وہ
 غیر فانی ہے، گویا اس میں وجوب کی شان اس کے خالق کی وجہ سے پیدا ہو گئی ہے،

اسی عہد میں پندیسویں صدی اور پروفیسر تھا جس کے لکچرون کے قدیم نسخے اب تک پیڈوالابری
 میں محفوظ ہیں، سولہویں اور سترہویں صدی میں پیڈوال کے پروفیسرون کا یہ عام دستور ہو گیا تھا
 کہ ابن رشد کی کوئی ایک کتاب وہ لے لیتے تھے اور اس پر لکچر شروع کر دیتے تھے، لیکن اس کی پروا
 نہیں کرتے تھے کہ ہر ایک مسئلہ میں اس کی تعلید بھی کریں، یہی وجہ تھی کہ اس زمانہ میں عام طور پر
 ابن رشد کے فلسفہ کے اصولی مسائل تک میں پیڈوال کے پروفیسر ابن رشد کی مخالفت کرتے تھے، مگر
 باوجود اس کے وہ خود اپنے کو ابن رشد کا پیرو کہتے تھے، ابن رشد نے جس مسئلہ پر زیادہ زور دیا تھا وہ یہ تھا
 کہ تمام انسانوں میں ایک ہی عقل پائی جاتی ہے، نیز نفس انفرادی فانی اور نفس کلی غیر فانی ہے، ایک نکتہ
 یورپ کے فلاسفہ ان مسائل کی حمایت کرتے رہے، لیکن سولہویں اور سترہویں صدی میں
 جو فلاسفہ پیدا ہوئے انہوں نے ان مسائل میں ابن رشد کی مخالفت شروع کی، چنانچہ پندیسویں صدی
 وحدت عقل کے مسئلہ میں ابن رشد کے خلاف ہوئے، یعنی وہ کہتا ہے کہ تمام انسانوں میں ایک عقل نہیں پائی
 جاتی، بلکہ دنیا میں جتنے انسان ہیں اتنی ہی عقلیں ہیں، نیز عقل انفرادی تغیر پذیر ہے، مگر عقل کلی

غیر تغیر پذیر اور ابدی ہے، ابن رشد کے موافقین یہ کہتے ہیں کہ اگر انسانوں کی تعداد کے موافق عقل کی تعداد بھی متفاوت ہوگی تو عقلوں میں تعدد لازم آئے گا حالانکہ تعدد مادہ کا خاصہ ہے اور عقل مادہ اور اس کے اوصاف سے بالکل بری ہے، ہندسیہ اس کا جواب یہ دیتا ہے کہ عقل میں تعدد بالذات نہیں پیدا ہوتا بلکہ جسم کی وجہ سے بالعرض پیدا ہوتا ہے، اور اس طرح کے تعدد سے کوئی نقصان نہیں، ہاں البتہ اگر عقل میں بالذات تعدد پیدا ہو جائے عقل کا وجود جسم کے وجود پر موقوف ہوتا تو بیشک تعدد سے نقصان تھا، لیکن ایسی صورت میں تعدد تو دراصل جسم میں پیدا ہوا ہے اور عقل کا وجود جسم سے بالکل الگ اور مستقل بالذات ہے صرف دونوں کا اتحاد ہو گیا ہے، اور اس بنا پر عقل میں بھی تعدد پیدا ہو گیا ہے، سو لہٰذا ابن رشد کے آخرین زراہیلا کے ایک شاگرد سینر کریمونی کی شہرت ہوئی، مؤرخین کے نزدیک یہ ابن رشد کے سلسلہ کا آخری فیلسوف تھا، اس کے پچواہ تک شمالی اٹلی کے بعض کتب خانوں میں محفوظ ہیں، زراہیلا کی طرح اس کا بھی یہ خیال تھا کہ خدا کے وجود پر افلاک کی حرکت کے علاوہ اور کوئی ثبوت نہیں پیش کیا جاسکتا، افلاک کے ذمی خیال ذمی نفس ہونے کے مسئلہ میں کریمونی ابن رشد کا زامقلہ تھا، اس کا خیال تھا کہ فلک قر کے نیچے جتنے تغیرات ہوتے ہیں اس کا سبب سماوی حرکتیں ہیں، نیز خدا صرف اپنی ذات کا عالم ہے باقی اور چیزوں کا علم اس کو اپنی ذات کے واسطے سے ہوتا ہے، غرض جہاں تک مابعد الطبیعیات کا تعلق ہے کریمونی ابن رشد سے ایک ایسے اختلاف نہیں کرتا، لیکن علم النفس میں اس نے ابن رشد سے جا بجا اختلاف کیا ہے، چنانچہ وحدت عقل کے مسئلہ میں اس کی رائے ابن رشد کے بالکل خلاف ہے، اسی طرح عقل فعال کے خدا ہونے کا وہ قائل ہے، عقل فعال انسان سے الگ ایک مستقل بالذات جوہر ہے، لیکن باوجود اس کے انسان میں سوچنے سمجھنے کی قابلیت عقل فعال ہی سے پیدا ہوئی ہے، عقل فعال کے علاوہ کوئی اور چیز فہم و ادراک کی قابلیت نہیں رکھتی، کیونکہ اور چیزیں مرکب اور ایک حیثیت سے غیر مستقل الوجود ہیں، حالانکہ فہم و ادراک کی صلاحیت صرف اسی چیز میں ہو سکتی ہے جو بسیط اور مستقل الوجود ہو، پس اس بنا پر دنیا کی تمام ذمی عقل کائنات عقل فعال ہی کے ظل و شمع کا

نام ہو اور چونکہ عقل فعال ہی خود خدا ہو اسلئے خدا کو یا روح کا ثنات یعنی حیات و ادراک کا منبع ہو،
 یہ خیالات اس عہد کے لحاظ سے نہایت عمدہ تھے، مگر باوجود اس کے کریونی حکمہ احتساب عقائد
 کی زد سے محفوظ رہا، وجہ یہ تھی کہ اس نے اپنی دو حیثیتیں الگ الگ بنا رکھی تھیں، یعنی مذہبی حیثیت سے
 وہ پکا عیسائی مشہور تھا، مگر فلسفہ کو وہ محض دماغی تفریح کے طور پر استعمال کرتا تھا، مشکل مسائل پر لکھ دیتے
 وقت وہ اپنے شاگردوں سے اکثر کہا کرتا تھا کہ فلسفیانہ نقطہ نظر سے میں ان مسائل میں ارسطو کی رائے
 بیان کروں گا، باقی یہ بات کہ ارسطو کا فلسفہ مذہبی حیثیت سے ماننے کے قابل ہو یا نہیں تو یہ بتانا میرا کام
 نہیں، اگر یہ دریافت کرنا ہو تو سینٹ ٹامس اور تھاکلین کی کتابوں کا مطالعہ کرو، ابن رشد کی کتاب نفس
 کی شرح جو اس نے لکھی ہو اس کے ویباچہ میں کہتا ہے اس کتاب میں میں یہ بیان کرنا نہیں چاہتا کہ روح
 کے متعلق ہمیں کیا عقیدے رکھنا چاہئیں بلکہ صرف یہ بیان کرنا چاہتا ہوں کہ روح کے متعلق ارسطو کا
 کیا خیال تھا، یہ واضح رہے کہ فلسفہ پر نقد و تبصرہ میرا فرض نہیں ہے، یہ فرض سینٹ ٹامس اور تھاکلین نے خوب دیا ہے
 پس میری کتاب میں کسی مسئلہ کی مذہبی حیثیت تلاش کرنا بالکل بے سود ہوگا، لیکن اس پر بھی کریونی
 حکمہ احتساب عقائد کی تبنیہ سے محفوظ رہا، چنانچہ ۳۰ جولائی ۱۹۱۹ء کو پیڈوا کے حکمہ کے افسر کا ایک
 تبنیہ خط اس کے نام آیا کہ لیٹرن کونسل نے تمام پروفیسروں کو یہ نمائش کوئی ہو کہ فلسفہ کے جو مسائل مذہب کے
 خلاف ہیں ان کی تردید بھی وہ کرتے جائیں اور جب کسی فلسفی کا مقولہ وہ نقل کرنے لگیں تو اس بات کا
 خیال رکھیں کہ طالب علموں پر اس کا بڑا اثر نہ پڑے، چونکہ آپ اس نمائش کا لحاظ نہیں رکھتے ہیں اسلئے
 میرا فرض ہے کہ میں بار بار آپ کی توجہ اس جانب منطقت کرتا رہوں، کریونی نے اس کے جواب میں
 ایک طول طویل خط لکھا جس میں وہ لکھتا ہے کہ مجھے یونیورسٹی کی جانب سے صرف اسی خدمت کا مشاہدہ
 ملتا ہے کہ میں ارسطو کے فلسفہ کی تعلیم دوں، اگر یونیورسٹی اس خدمت کے بجائے کوئی اور خدمت مجھ سے
 لینا چاہتی ہو تو میں استعفا پیش کرنے پر آمادہ ہوں، اس کو اختیار ہے وہ کسی اور کو اس خدمت پر

ماور کرے، باقی میں جب تک مدرسے کے عہدہ پر رہو لگا اپنے فرائض منصبی کے خلاف کوئی خدمت نہیں انجام دے سکتا،

کریونی کا سلسلہ میں انتقال ہو گیا، اور اس کی آنکھ بند ہوتے ہی پیڈ وائین ابن رشد کے سلسلہ کی علمی مجلس بھی درہم برہم ہو گئی اسکے بعد بھی اگرچہ پیڈ وائے بعض مدرسے یہ قدیم وضع بنا ہونے کی کوشش کرتے رہے تاہم جس قدر زمانہ ترقی کرتا جاتا تھا اسی قدر نشاۃ جدیدہ کے اثرات قدیم فلسفہ کی جگہ لیتے جاتے تھے، کریونی کے بعد لیسٹو (متوفی ۱۶۵۷ء) بھی فلسفہ مشائیہ کا درس دیتا تھا، مگر اس کی تعلیم میں جدید خیالات کا بہت میل تھا، لیسٹو کے بعد یہ قدیم وضع نہ بہ سکی، چنانچہ بریگارڈ نے فلسفہ مشائیہ کے بجائے قدیم آئوین فلسفہ کا درس دینا شروع کیا، اور سلسلہ میں فارڈیلانے تو پیڈ وائین قدیم فلسفہ کا بالکل خاتمہ ہی کر دیا، یعنی اس نے قدیم فلسفہ کے بجائے ڈیکارٹ کے جدید فلسفہ کی کتابیں نصاب میں داخل کیں، کریونی اگرچہ عام طور پر ابن رشد کے سلسلہ کا آخری فلسفی شمار کیا جاتا ہے تاہم بعض مؤرخین مثلاً بروکر وغیرہ اس سلسلہ کو اور وسیع کرتے ہیں اور بریگارڈ، وینیچی، کاسپلین، اور کارڈن کو بھی اسی سلسلہ میں شمار کرتے ہیں، بریگارڈ کو اس سلسلہ میں شمار کرنا تو قطعاً غلط ہے، اس کے فلسفہ کو ابن رشد کے فلسفہ سے کوئی نسبت نہیں، اسی طرح وینیچی کا بھی ابن رشد کے پیروں میں شمار نہیں ہو سکتا، اس نے اپنی کتابوں میں اس فلسفہ کے اٹھوئی مسائل تک کو باطل کیا ہے، مثلاً قدم عالم، مسئلہ تجرہ و قدر، اور وحدت عقل وغیرہ مسائل میں اس نے ابن رشد کی نہایت شدت سے تردید کی ہے، البتہ کارڈن کی نسبت کوئی فیصلہ نہیں ہو سکتا، کیونکہ اس کی کتاب میں متفاد خیالات پر مشتمل ہیں، مثلاً ایک کتاب میں وہ لکھتا ہے کہ انفرادی نفس کلی کے ساتھ وہی نسبت رکھتا ہے جو تخم کو درخت کے ساتھ ہوتی ہے، دوسری کتاب میں اس نے ابن رشد کے نظریہ وحدت عقل کی پُر زور حمایت کی ہے، پھر آخری کتاب میں اس نے اپنی اگلی رائے سے عدول کر کے یہ ثابت کیا ہے کہ تمام انسانوں میں ایک عقل نہیں پائی جاتی، بلکہ جس طرح اسے

ہر انسان میں الگ الگ ہیں اسی طرح ہر انسان میں عقل بھی الگ الگ پائی جاتی ہے، اس کے بعد حیات بعد المات پر جو کتاب اس نے لکھی ہے اس میں اس نے اپنی دونوں اگلی رایوں کو سمو کر ایک نیا خیال پیدا کیا ہے، یعنی وہ کہتا ہے کہ نفس عقلی خود تو تمام انسانوں میں ایک ہی ہے، البتہ افراد کے اختلاف کے بنا پر وہ مختلف حیثیتیں اس میں پیدا ہو گئی ہیں ایک اسکے نفس فوت کے مرتبہ کی ازلیت کی حیثیت اور دوسری افراد انسانی کے اعتبار سے فنا اور تغیر پذیری کی حیثیت یعنی گویا اپنے نفس ذات کے مرتبہ کے لحاظ سے وہ منفرد ہے لیکن ظاہر کے لحاظ سے اس میں تعدد پیدا ہو گیا ہے، تقریباً یہی خیال ہے جو ابن رشد نے بھی حیات بعد المات کے مسئلہ پر ظاہر کیا ہے، بہر حال کارڈن فلسفیانہ حیثیت سے نہایت مضطرب الہا ہے اور اس بنا پر اسکے متعلق فیصلہ نہیں کیا جاسکتا کہ وہ ابن رشد کے سلسلہ کا فلسفی تھا یا خود کوئی اپنا جداگانہ نظریہ رکھتا تھا؟

لیکن کاسپلین کے بارے میں تو مطلق شک نہیں کہ وہ ابن رشد کے سلسلہ کا فلسفی نہ تھا، وہ خود اپنا جداگانہ فلسفہ رکھتا تھا اور زیادہ تر اسپینوزا سے استناد کرتا تھا، اس کے یہ خیالات کہ عالم میں صرف وجود مطلق کی ایک حقیقی ہستی ہے باقی اور سب چیزیں محض اضافی ہیں بہ نسبت ابن رشد کے اسپینوزا سے بہت ملتے جلتے ہیں، عقل کے مسئلہ میں اس کی یہ رائے ہے کہ خدا کی عقل صرف منفرد ہے باقی انسان کے نفوس ناطقہ اتنے ہی ہیں جتنے خود انسان کے افراد ہیں یعنی ان میں وحدت مطلق نہیں ہے، کیونکہ وحدت صرف وجود مطلق یا خدا کی شان ہے جو اور دوسری چیزوں میں نہیں پائی جاسکتی، علاوہ بریں نفس ناطقہ محض قوت کا نام ہے، فعلیت صرف خدا کے نفس ناطقہ میں ہے جو ہمہ وقت عالم غیب اور عالم کل ہے،

کاسپلین کا عہد فلاسفہ کے امتحان کا عہد تھا، یعنی محکمہ احتساب عقائد کی مستبدانہ حکومت آزاد خیالوں کو ڈھونڈ ڈھونڈ کر موت کے گھاٹ اتار رہی تھی، بروٹو کے زندہ جلائے جانے کا واقعہ خود کاسپلین کی نگاہوں کے سامنے گذر رہا تھا، لیکن کاسپلین خود اس محکمہ کی زد سے محفوظ رہا، اس کی بڑی

وجہ یہ تھی کہ وہ پوپ کا طبیب خاص تھا اور اس بنا پر اس کی پوزیشن تمام مذہبی محکمون کے مقابلہ میں نہایت معزز و مستحکم ہو گئی تھی، اس کے علاوہ کرمیونی کی روش اس نے بھی اختیار کر رکھی تھی یعنی فلسفہ اور مذہب کے مد و نہایت باریک بینی سے اس نے الگ الگ کر لئے تھے، چنانچہ کرمیونی کی طرح وہ بھی اپنی کتابوں میں صاف صاف لکھ دیتا ہے کہ فلسفہ پر مذہب کے اسلمہ سے حکمہ کرنا میرا فرض نہیں یہ فرض محکمین نے خوب ادا کیا ہے مین عقل کے وسائل سے صرف کائنات کی تشریح کرنا چاہتا ہوں،

غرض کاسپلین وغیرہ خواہ ابن رشد کے سلسلہ میں شمار کئے جائیں یا اون کو دور اصلاح کے جدید رنگ کے فلاسفہ میں داخل کیا جائے اس بات پر تمام مؤرخین کا اتفاق ہے کہ سترھویں صدی ابن رشد کے فلسفہ کے لئے گویا خاتمہ باب تھی یعنی اس صدی میں یا اس کے بعد کی صدیوں میں جو فلسفی پیدا ہوئے وہ بتدریج نشاۃ جدیدہ کی اصلاح سے قریب تر ہوتے جاتے تھے، لیکن یہ حالت بتدریج کس طرح پیدا ہوتی گئی، یعنی ابن رشد کے فلسفہ کا زوال یورپ میں کن اسباب کی بنا پر ہوا یہ باب سوم میں تفصیل سے بیان کیا جائے گا،



ابن سب

یورپ میں فلسفہ ابن رشد کی تاریخ

(سلسلہ ماقبل)

(۱) یورپ پر فلسفہ ابن رشد کا اثر، عقائد کے انقلاب کے اسباب، قرون وسطہ میں یورپ کی عقلی حالت، ابن رشد کا پہلا عملہ فلسفہ کے عقیدہ پر، یورپ کے دور جہالت میں روح کی حقیقت کے متعلق عجیب و غریب عقیدے، ان عقیدہ فطن میں فلسفہ ابن رشد کے شائع ہونے کے بعد اصلاحین، مابینیت روح کا فلسفیانہ تجزیہ، جو میں فلاسفہ، فلسفہ ابن رشد کی اشاعت کے دور و دیدہ، دہن آزاد خیال فرتے،

(۲) مذہبی طبع کی مخالفت کا دور۔ فلسفہ عرب کے خلاف پوپ کے ابتدائی فرمان، ولیم آویرگنے، ڈامینیکن فرقہ، البرٹس مگنس، سینٹ ٹامس اکیونیاں اور اوس کی سوانح عمری، ابن رشد کا فلسفہ اور سینٹ ٹامس مرنے کے بعد سچی دنیا میں ٹامس کی شہرت و عظمت، دیگر فلسفین ابن رشد، جیل دی روم اور ریمونڈی، اٹلی کے مصور اور ابن رشد،

(۳) دور اصلاح، فلسفہ کی اصلاح کی تحریک، اوس کے اسباب، پڑا رک، عربی فلسفہ کے متعلق اُس کے خیالات، یونانی لٹریچر اور قدیم یونانی فرقوں کا احیاء، یونانی مشائی فرقہ کا موسس

لبنوس، بقائے روح کے مسئلہ میں پامپوناٹ اور حامیان ابن رشد کی موکر آرائیان، پوپ یوہنم اور
ایٹرن کونسل، پامپوناٹ وینفس کا مقابلہ، جدید فلسفہ و سائنس کا حملہ ابن رشد کے فلسفہ پر، نشاۃ جدیدہ
اور ابن رشد کے فلسفہ کا خاتمہ،

(۱)

یورپ پر فلسفہ ابن رشد کا اثر

دنیا کے تمام انقلابات میں حیرت انگیز انقلاب وہ ہے جو لوگوں کے خیال کے اندر واقع ہوتا ہے، قرون
متوسطہ میں یورپ جہاں عالم جمالت کا دور دورہ تھا، عقیدہ اور خیال کے اسی قسم کے انقلاب سے اثر پذیر
ہو رہا تھا،

قوموں کے عقیدہ اور خیال میں دو سبب سے انقلاب ہوتا ہے، ایک یہ کہ زمانہ کی رفتار قوموں کے
موروثی عقائد میں عظیم الشان تغیر پیدا کر دیتی ہے، دوسرے یہ کہ قوموں کے اندر سے خود بخود ایسے افراد اُٹھنے لگتے
ہیں جو قوموں کے عقائد کی کاپیٹ کر دیتے ہیں،

تیرہویں صدی میں یورپ میں بھی وہ اسباب جمع ہو گئے تھے، اسپین اور اٹلی میں عربوں کی موجودگی
اور صلیبی جنگوں کی بدولت یورپ کو علم و فن کی تحصیل کے جانب خود بخود متوجہ ہونا پڑا، اور جب ایک باریہ شوق
پیدا ہو گیا تو پھر خود یورپ کے قلب سے ایسے افراد اُٹھنے لگے جنہوں نے یورپ میں علم و فن کی روح پھونک دی
تیرہویں صدی کے پیشتر ہی سے یورپ میں عربی فلسفہ رواج پانے لگا تھا، تیرہویں صدی میں ابن سینا
کی شہرت ہوئی اور چودھویں اور پندرہویں صدی میں ابن رشد کو عروج حاصل ہوا، اس دور میں بکثرت
ایسے افراد پیدا ہو گئے جو چرچ کے اقتدار و تسلط سے بیزار اور فکر و خیال کی آزادی کے متمنی تھے، چنانچہ
اسکولاسٹک فلسفی کے دور اول ہی میں یہ بحث پیدا ہو گئی تھی کہ عقل و نقل میں سے کس کا رتبہ فروتر ہے، یعنی

یہ تصادم کے موقوف پر عقل و نقل میں سے کس کی بات حجت ہوگی،

عقلیت یوں تو انسان کے بسیوں عقیدوں سے تصادم ہوتی ہے مگر اصولاً اس کو اپنے حریف کے مقابلہ میں دو باتوں پر زیادہ اصرار ہے، ایک قانون قدرت کے ماوراء باتوں کا انکار اور دوسرے نقل کے مقابلہ میں عقل کو حجت تسلیم کرنا،

جہالت کے عام استیلاء کے باعث اس وقت کا یورپ عقلی اور دماغی حیثیت سے اس قدر انحطاط پذیر تھا کہ دنیا کی تمام چیزیں اس کو انجمنہ اور حیرت افزا نظر آتی تھیں، دنیا کی تمام دوسری قوموں سے نابلدہ اور محض اپنے عقیدہ اور خیال کو حق سمجھنے والا یورپ اگر کسی بات پر عقلی دلیل قائم کرتا تھا تو اس کی بساط محض اتنی ہوتی تھی کہ کسی نادار وقوع خرق عادت کو اپنے دعوے کے ثبوت میں پیش کر دیتا تھا، دنیا کی ہر چیز میں اس کو خرق عادت کے جلوے نظر آتے تھے، عام طور پر یہ مسلم تھا کہ شیطان تمام دنیا خصوصاً انسانوں پر مسلط کر دیا گیا ہے، بڑے بڑے اولیاء اللہ شیطان کا مشاہدہ کر چکے تھے، کبھی شیطان جانوروں کے بھوس میں نمودار ہوتا تھا کبھی ایک کریمہ المنظر سیاہ فام آدمی کی شکل میں اور کبھی کسی خوبصورت عورت کے جامہ میں سحر اور شعبد بازی کے نئے نئے واقعات روزانہ وقوع میں آتے تھے، دنیا کی ہر ایک چیز حیرت انگیز خیال کی جاتی تھی، اسلئے جو شخص کسی فن میں مہارت پیدا کر لیتا تھا فوراً وہ سحر و فسون سازی کے الزام میں دھر لیا جاتا تھا،

تقریباً چھٹی صدی عیسوی سے بارہویں صدی عیسوی تک یہی حالت قائم رہی، تیرہویں صدی انقلاب کے آثار نمودار ہونا شروع ہوئے، اب تک یورپ کی دماغی حالت جو تھی اس کا نتیجہ یہ تھا کہ خرق عادت اور سحر و فسون سازی کے عقیدوں میں کسی کو شک نہ پیدا ہوتا تھا مگر تیرہویں صدی سے عربی فلسفہ جب دلچ پانے لگا تو کلیسائی مذہب اور اس کے عقائد کی نسبت لوگوں کے دلوں میں شک پیدا ہونے لگے، عقیدہ اور خیال کی دنیا میں تزلزل پڑ گیا اور ہر چار سو بے اطمینانی اور ہلکی کے آثار نظر آنے لگے، اس ہی تحریک کے

علمدار وہ لوگ تھے جو ابن رشد کی پیروی کا دم بھرتے تھے، راجرکین، ایلارڈ اور فراسیسن فرقہ کے بڑے بڑے پادری اس فرقہ کے سرگروہ تھے،

سحر کے عقیدہ کی بنا پر اس بات پر تھی کہ انسانی روح ایک مافوق الفطرت اور غیر محسوس شے شمار کی جاتی تھی، اس عقیدہ کا تعلق زیادہ تر روح کے مسئلہ سے تھا، دو درجات میں روح اور وجودِ بڑی کے عقیدے ہمیشہ دو عقلیت کے عقیدوں سے مختلف ہوتے ہیں، قرونِ متوسطہ میں یورپ جہالت کے جن دور میں سے ہو کر گزر رہا تھا اس کا ممتاز خاصہ یہ تھا کہ دنیا کی تمام چیزوں میں انسان کی ایسی روح کا وجود تسلیم کیا جاتا تھا، ہر ایک غیر معمولی حادثہ کے متعلق یہ خیال ذہنون میں راسخ تھا کہ یہ کسی غیر محسوس روح کا کارِ شمعہ عمل ہے، بادل کی گرج، امساک باران، اور زلزلے غرض دنیا کے تمام غیر معمولی حوادث و واقعات غیر معمولی ہستیوں کے غیظ و غضب اور ان کے مقابل خوشحالی اور فحاشی البانی نزولِ برکت کی علامت شمار کیے جاتے تھے۔ خود نفسِ روح کی حقیقت کے متعلق عجیب عجیب عقیدے مروج تھے، یونانی فلاسفہ میں افلاطون کے نزدیک روح مادہ سے بالکل الگ بسیط اور ناقابلِ تجزی ایک شے تھی، اس کا حسِ قطعی ناممکن اور اس کا مشاہدہ بالکل محال تھا، مسیحیت جب رائج ہوئی تو چونکہ اس کی بنیاد ہی اس بات پر تھی کہ جسمانی مخلوق قطع کئے جائیں اعداد کے مقابل روحانی قوتوں کو ترقی دیا جائے اسلئے قدرتِ مسیحیت کی ابتدا لازمی نتیجہ یہ تھا کہ روح کے متعلق افلاطون کا نظریہ اصل الاصول کے طور پر تسلیم کر لیا گیا، یہی وجہ تھی کہ مسیحیت کے اگلے دور میں مذہبِ عیسوی کے متبع حکمیں پیدا ہوئے وہ روح کی حقیقت کے باب میں افلاطون کے ذریعے متاثر تھے،

لیکن باوجود اس کے کہ روح کے متعلق غیر مرئی اور ناقابلِ تجزی ہونے کا خیال قائم تھا، بت پرستی کی اب بھی یہ نشان باقی تھی کہ بدونِ مثال کے اس کی حقیقت کا ادراک ناممکن خیال کیا جاتا تھا

حقیقت یہ ہے کہ دورِ دشت و جہالت میں انسان کا دماغ اس قابل ہی نہیں ہوتا کہ محسوسات کے ماوراء کسی اور چیز کا ادراک کر سکے، اس بنا پر قرونِ متوسطہ میں روح کو غیر مرئی ماننے کے باوجود اس کے لیے ایسے اوصاف ثابت کیے جاتے تھے جو مادہ کے علاوہ کسی اور چیز میں نہیں پائے جاسکتے، چنانچہ اس مسئلہ کے متعلق کہ جسم سے جدا ہو جانے کے بعد قیامت تک روح کس حالت میں اور کہاں رہتی ہے، لوگوں کے عجیب عجیب خیالات تھے ایک ترقی کرتا تھا کہ روح قبر کے گرد و پیش منڈلایا کرتی ہے، دوسرے گرد و کاہ عقیدہ تھا کہ مرنے کے بعد روح بحالتِ سرسبکی فضا میں اُدھر اُدھر بھٹکتی رہتی ہے، عام خیال یہ تھا کہ سینٹ پٹرہشت کا دربان ہے، وہ جس کو چاہتا ہے اندر داخل کرتا ہے اور جس کو چاہتا ہے نکالتا ہے، یہ عقیدہ بھلا کے علاوہ عقلاہ میں بھی عام طور پر تسلیم شدہ تھا کہ مردوں کی روہیں وقتاً فوقتاً زندوں سے آکر ملتی ہیں، یہ روہیں بعض منتر وں کے ذریعہ سے زندوں کے اختیار میں آجاتی ہیں وہ ان سے اپنے مختلف کام نکالتے ہیں، اکثر زندوں کو اوائے غیب کی باتیں معلوم ہو جاتی ہیں اور کبھی کبھی یہ روہیں کسی مردہ کے جسم میں حلول کر جاتی ہیں اور وہ زندہ ہو جاتا ہے، اس زمانہ میں بہت سے ایسے لوگ موجود تھے جن کا یہ خیال تھا کہ ساری دنیا میں یہ مردہ روہیں اُدھر اُدھر منتشر ہیں ان میں سے بعضوں نے ان کو دیکھا بھی تھا، جن لوگوں نے ان روہوں کا مشاہدہ کیا تھا ان کا یہ بیان تھا کہ ان کا ڈیل ڈول اور ادن کی شکل و جسامت انسان سے بالکل مختلف ہوتی ہے، یہ روہیں ایک چمکدار مادہ کی طرح ہر ایک شکل میں متشکل ہو سکتی ہیں،

روح کی حقیقت کے متعلق ان متضاد خیالات کے اخلاعت پذیر ہوجانے کی وجہ سے مذہبِ صہیوی کے متکلمین میں دو فریق پیدا ہو گئے تھے، ایک گرد و کاہ خیال تھا کہ انسان کے جسم میں ایک غیر مادی مادہ ہے جو مرنے کے بعد جسم سے الگ ہو جاتی ہے، دوسرا فریق یہ کہتا تھا کہ انسان کے جسم میں کسی غیر مرئی شے کا وجود نہیں بلکہ جس چیز کو لوگ روح کہتے ہیں وہ بھی ایک مادی چیز ہے، ایک مدت تک یہ دونوں فریق باہم آویزش میں مشغول رہے، لیکن واقعہ ریفراریشن کے

بیشتر بارحویں صدی عیسوی سے روح کی حقیقت کے متعلق جدید تحقیقات شروع ہوئیں، داؤد دینیٹو اور مکی کے فلسفہ نے اس حقیقت کی تشریح کی پہلے پہل ابتداء کی کہ روح نہ صرف یہ کہ مادی اوصاف سے بالکل بری ہے، بلکہ تمام کائنات ایک ایسی ہی عقل یا روح کل کے منظر کا نام ہے جو ہمہ گیر اوصاف متصف ہونے کے علاوہ ہمیشہ سے ہے اور ہمیشہ قائم رہیگی، یورپ میں اس عقیدہ کا بانی اصل میں ارسطو تھا، مگر قرون متوسط کے دور جہالت میں یورپ کے دماغ سے یہ عقیدہ بالکل محو ہو چکا تھا ابن رشد کا فلسفہ جب یورپ میں اشاعت پذیر ہوا تو وہ اپنے ساتھ بکثرت ایسے جراثیم بھی لایا جو یورپ کی جہالت و نادانی کے لیے حد درجہ مہلک تھے، یورپ میں اب تک یہ عقیدے مسلم چلے آتے تھے کہ روح کم از کم مادی اوصاف سے بری نہیں ہے روح مرنے کے بعد قبر کے گرد و پیش منڈلایا کرتی ہے، یا جہنم میں وہ محض جسمانی عذاب میں مبتلا ہوگی، ابن رشد کے فلسفہ کی بدولت نہ صرف یہ عقیدہ حل ہو گیا کہ روح مادہ سے بالکل ایک الگ جوہر ہے اور اس پر جسمانی عتاب نہیں بلکہ روحانی عذاب ہو گا یہ بھی ثابت ہو گیا کہ ساری کائنات صرف ایک عقل کل کے منظر کا نام ہے اور مرنے کے بعد انسان کی روح بھی اسی عقل کل میں جا کر فنا ہو جاتی ہے،

ابن رشد نے روح کی حقیقت کے مسئلہ میں اس بات پر زیادہ زور دیا تھا کہ روح محض ایک جوہر مجرد ہستی کا نام ہے، اور دایج کے اعتبار سے روح یا عقل کی مختلف قسمیں ہیں، ان سب میں اشرف و اعلیٰ عقل فعال ہے جس سے تمام کائنات کی ہستی قائم ہے، اس کو ابن رشد کبھی عقل کل سے تعبیر کرتا ہے، اور کبھی عقل موجود الخارج سے، اس کے نزدیک نہ وہ فساد پذیر ہے اور نہ اس کی ابتداء و انتہا ہے، وہ مادہ سے بالکل منزہ ہے اور گویا نظام کائنات کا جوہر یا طاقت ہے، انسان روح کے متعلق اس کا یہ خیال تھا کہ وہ عقل کل سے صادر ہوئی ہے، ایک اعتبار سے تو وہ فانی ہے اسلئے کہ جسم کے ساتھ فنا ہو جاتی ہے اور دوسرے اعتبار سے وہ باقی دائم اور ابدی ہے کیونکہ عقل کل میں جا کر جذب ہو جاتی ہے، انسان کی

زندگی کا اصلی مقصد یہ ہے کہ مرنے کے بعد عقل فعال سے کامل درجہ اس کا اتحاد ہو جائے، اس اتحاد میں جس قدر اکملیت ہوگی اسی قدر انسان لذت دائمی سے بہرہ اندوز ہو سکیگا اور جس قدر اس میں نقص ہوگا اسی قدر عذاب دائمی میں وہ مبتلا رہیگا،

ابن رشد کے یہ خیالات یورپ کی اس غلط فہمی پر عقلی حالت کے لحاظ سے کس قدر طعنانہ تھے، ایک طرف یہ فلسفہ مادیت روح کا منکر تھا، دوسری طرف اس سے بے قائلے روح انفرادی کے انکار کی جھلک آتی تھی، غرض ابن رشد کے فلسفہ کے اشاعت پذیر ہونے کے بعد یہ پہلا موقع تھا کہ یورپ میں بہت روح کے متعلق مذکورہ بالا مایانہ عقیدوں کے بجائے روح کی حقیقت کا اعلیٰ عقل پیدا ہوا، یہ خیالات کہ روح پتھروں میں سوتی ہے، پھولوں میں خواب بکھیتی ہے، اور انسانوں میں جاگتی ہے یا یہ کہ وہ مستور ہستی جو ہمارے نظام جسمانی کے مختلف تغیرات کے باعث ہوتی ہے، روح الہی کی مظہر ہے جو تمام کائنات میں ساری دوڑ رہی، مغربی دنیا کے لئے گو اس وقت بالکل اجنبی تھے، مگر یہ یقینی ہے کہ یورپ میں ان کی اشاعت کی ابتدا اسی وقت سے ہوئی جب سے ابن رشد کا فلسفہ اشاعت پذیر ہوا جو دھوین صدی عیسوی میں چین میں الکھارٹ اور ٹیلور کی سرکردگی میں فلسفہ روحانیت کی ایک تحریک پیدا ہوئی جس کی بنیاد ابن رشد کے انہیں خیالات پر تھی، چنانچہ الکھارٹ نے اتصال عقل فعال کے مسئلہ میں عقل انفعالی اور عقل فعلی کی اس تفریق تک کو تسلیم کر لیا جو ابن رشد کی خاص ایجاد تھی، اسی زمانہ میں جرمنی میں عقل فعلی اور عقل انفعالی کے عنوان سے ایک اور کتاب لکھی گئی جس میں ابن رشد کے اقتباسات جا بجا نقل کیے گئے تھے،

اسی زمانہ کے قریب قریب انگلستان میں ایک شخص سکیںتھارپ پیدا ہوا، یہ پیروان ابن رشد کا بادشاہ مشہور تھا، انگلستان میں کارلائٹ فرقہ کا سنگ بنیاد اسی نے رکھا ہے، فرانسیسکن فرقہ کی طرح

یہ فرقہ بھی ابن رشد کے فلسفہ کا دم بھرتا تھا، مگر کینتھارپ و مدت عقل کے مسئلہ میں ابن رشد کے خلاف تھا مگر باوجود اس کے اس نے اس مسئلہ کے متعلق سینٹ ٹامس کی تردید کا جواب دیا ہے، اس ایک مسئلہ کے علاوہ قدامت عالم، نفوس فلیک، اور تاثیر افلاک وغیرہ مسائل میں وہ ابن رشد کا نثر مقلد تھا، مگر کینتھارپ اور جرمن فلاسفہ کے علاوہ چودھویں اور پندرہویں صدی میں ابن رشد کے جو مقلد پیدا ہوئے ان کے اسما حسب ذیل ہیں، ڈالٹربارے، اوگسٹ فرقہ (یعنی اوکم کے پیرو) پورٹین، مارسائل، وغیرہ،

یورپ میں ابن رشد کے فلسفہ کی جس تیزی سے اشاعت ہو رہی تھی، سحر و طلسمات پر سے عقیدہ مٹ گیا تھا، روح کی باہیت کے متعلق حامیانہ عقاید کے بجائے یہ فلسفیانہ تحلیل اشاعت پذیر ہو گیا تھا کہ سارے عالم میں صرف ایک عقل منفرد و فعال کا وجود ہے اور نوع انسانی کی روحانی و عقلی سعادت کی ذمہ دار بھی یہی روح ہے، عذاب و ثواب آخرت کے متعلق بت پرستانہ و محسوس جو اب تک مسلم چلے آتے تھے ان کے بجائے اب یہ خیال عام ہوتا جاتا تھا کہ ثواب آخرت کا حاصل یہ ہے کہ عقل فعال سے انسان کا کامل اتصال ہو جائے،

یورپ میں ابن رشد کے فلسفہ پر تین دور گزرے ہیں، پہلے دور میں اس کی کتابوں کے بعض ترجمے کیے جاتے تھے، ترجموں کی اشاعت کے بعد دوسرا دور اس وقت شروع ہوا جب ابن رشد کے مقلد پیدا ہونے لگے، ابن رشد کے مقلدون میں کئی طرح کے لوگ تھے، بعض اس کی کتابوں کی تحشی و تفسیر کرتے تھے اور اس بنا پر اس کے پیرو مشہور ہو جاتے تھے، پیڈوا کے اکثر پروفیسروں کا یہی حال تھا اور بعض واقعی اس کے مقلد جادہ ہوتے تھے، ان دو طبقوں میں اہل علم لوگوں کی تعداد زیادہ تھی، فرانسیسکن، انگلستان کے کارلائٹ، جوینی کے مشکس، اسکوسٹ (ڈنس اسکوسٹس کے پیرو) اور

اگست (ادکم کے پیر) فرقوں کا شمار اسی طبقہ میں ہے، فلسفہ مدرسیہ کے یہ فرقے کیتھولک لوگوں کی نگاہ میں
 عمد خیال کیے جاتے تھے، کیونکہ اون کی فلسفیانہ موٹوگانیاں اس زمانہ کی مسیحیت کی حد سے تجاوز ہوتی تھیں
 ہرچہ اس بات کا دعویٰ کرتا تھا کہ ہر ایک امر میں، خواہ اس کا تعلق مذہب سے ہو یا نہ ہو، آخری فیصلہ کا حق
 اسی کو حاصل ہے، دوسری جانب یہ فلسفیانہ فرقے چرچ کے اس مسلم اقتدار کے مٹانے کی فکر میں تھے، چرچ کو
 اس بات پر ناز تھا کہ خدا کی جانب سے اس کو خرق عادت کی قوت عطا کی گئی ہو، لیکن دوسری جانب یہ آزاد
 خیال لوگ چرچ کے معزوں کا انکار کرتے تھے، ان فرقوں میں بہت سے ایسے لوگ تھے جو اپنے کو فخریہ محمد
 و مہدین کہتے تھے، غرض فرقوں متوسطہ میں مسیحیت کا مدار جس بات پر تھا، ایسے چرچ کا اقتدار و تسلط یہ عین
 صدی میں اس کی بنیادیں متزلزل ہو چکی تھیں، اس زمانہ میں آزاد خیالوں میں ایک نیا شوق یہ پیدا
 ہوا تھا کہ دنیا کے تینوں بڑے مذہبوں یعنی موسویت، مسیحیت اور اسلام کو جھوٹا ثابت کر دیں، لیکن چونکہ
 اہل یورپ کو ان مذاہب سے پوری واقفیت نہ تھی، اسلئے عجیب عجیب الزامات ان مذاہب پر قائم کیے
 جاتے تھے، چنانچہ اس سلسلہ میں یہ فقرہ اکثر ان لوگوں کے زباز درہتا تھا کہ تینوں مذاہب فریب
 تعلیمات پر مشتمل ہیں، چودھویں صدی عیسوی میں ابنائے حریت کے نام سے آزاد خیالوں کا ایک نیا
 گروہ پیدا ہوا، لوگ صاف صاف ابن رشد کی پیروی کا اقرار کرتے تھے، یہ عقیدہ اس فرقہ کے قانون اساسی
 میں داخل تھا کہ کائنات کا خروج عقل فعال سے ہوا ہے اور بالآخر اسی میں اس کا انضمام ہو جائیگا، نفوس فی
 عقل فعال کے اجزاء ہیں، اور کائنات ہی بحیثیت مجموعی خدا ہے، یہ لوگ اس قدر راسخ الاعتقاد ہوتے
 تھے کہ اون کی نسبت یہ مشہور ہو کہ انکو زبیر لیشن کی آگ میں خوشی خوشی گر کر جہان دیدیتے تھے اور زبان
 اف نہ کرتے تھے، عجیب بات یہ تھی کہ اس تحریک میں عورتیں بھی شریک تھیں،

مذہب کے خلاف یہ شورش جو برپا تھی پاؤریوں کے خیال میں اس کے ذمہ دار صرف دو شخص تھے،
 فریڈریک شہنشاہ جرمنی اور ابن رشد، جیل دہی روم جہاں ابن رشد کے مخالفین میں نہایت مشہور تھے

اگتا ہوا ابن رشد نے فلسفہ کی غلطیاں ہی تازہ نہیں کی ہیں بلکہ اس کے علاوہ ایک بڑے جرم کا اور مرتکب ہوا ہے، یعنی مذہب پر اس نے براہ راست حملہ کیا ہے، وہ تمام مذاہب کا یکساں دشمن ہے، مابعد الطبیعیات کے دوسرے اور دسویں باب میں اس نے انجیل اور قرآن کی (معاذ اللہ) اس بنا پر تردید کی ہے کہ وہ لاشعری محض سے خلق اشیا کے عقیدہ کی تعلیم دیتی ہیں، اسی طرح طبیعیات کے تیسرے باب میں اس نے مذہب پر طعن کیا ہے اور جو لوگ مذہب کی پیروی کرتے ہیں ان کو نقالی وغیرہ کے الزام دیے ہیں۔ فریڈریک چونکہ عربی فلسفہ کی حمایت کرتا تھا اسلئے وہ بھی بدنام تھا، بہت سی باتیں ابن رشد کے جانب انوار کے طور پر منسوب تھیں، اصل میں ہوتا یہ تھا کہ ہر شخص اپنا ذاتی خیال ابن رشد کے جانب منسوب کر دیتا تھا چنانچہ تہرہ امیو پیرس نے مذہب باطلہ سہ گانہ کے تخیل کا بانی بھی ابن رشد خیال کیا جاتا تھا، ایک طرف اجراء تھا کہ مختصر فقہ چونکہ آزاد خیالوں کے زبان زد رہتا تھا، اسلئے عوام میں یہ مشہور ہو گیا تھا کہ یہ کسی کتاب کا نام ہے چنانچہ اس کے مصنف کے نام کی تلاش میں بے انتہا قیاس آفرینی صورت کی گئی، دس پندرہ مشہور آزاد خیال مصنف اس عہدہ کے امیدوار تھے، جن میں پہلے دو نام فریڈریک اور ابن رشد کے بھی ہیں،

ایک طبقہ ان آزاد خیالوں میں ایسے لوگوں کا بھی تھا جو ابن رشد کی پیروی فیشن سمجھ کر اختیار کرتا تھا، ان لوگوں کو ابن رشد کے واقعی خیالات سے کوئی مطلب نہ تھا اور نہ وہ اس کی کتابوں کا مطالعہ کرنے کے اہل تھے، ان میں مذہب کے خلاف دیدہ و نہی زیادہ تھی اور اکثر یہ لوگ عوام سے بحث کرنے پر تڑپ جاتے تھے، اٹلی میں ونس، نیپلز، اور پیڈوا کے امیرون اور اونچے طبقوں کے افراد میں یہ مضر جراثیم بکثرت پھیلے ہوئے تھے،

غرض ان متعدد آزاد خیال فرقوں کی بدولت آخری صدیوں میں ابن رشد کا فلسفہ بالکل مٹ ہو کے رہ گیا تھا، ارسطو کے شائع کی حیثیت سے شہرت حاصل کرتے کرتے آخر میں نوبت یہاں تک پہنچی

کہ شرح و متن اور اصل و تفسیر کا فرق بالکل محو ہو گیا، مختلف تغیرات کے بعد ابن رشد کے فلسفہ کی جو حقیقت رہ گئی تھی اس کا حاصل یہ تھا،

(۱) مانوق الفطرت کا انکار (۲) معجزات کا انکار (۳) فرشتوں کا انکار (۴) جنون کے وجود کا انکار (۵) کائنات کے جزئی تغیرات میں بد قدرت کی مداخلت کا انکار (۶) تمام مذاہب و ادیان کو باطل محض سمجھنا، یہ خیالات تھے جو ابن رشد کے جانب منسوب تھے اور لوگ انہیں عقائد فاسدہ پر ایمان رکھنے کی وجہ سے ابن رشد کے پیرو کہلاتے تھے، حالانکہ غریب ابن رشد کو یہ خبر تک نہ تھی کہ میرے عقائد کی وجہاً اس طرح اڑائی جائیگی،

(۲)

مذہبی طبقہ کی مخالفت کا دور

فلسفہ کی اشاعت کی نئی تحریک جو تیرہویں صدی میں شروع ہوئی تھی، چرچ اسکا ابتداء سے مخالفت تھا۔ ۱۲۱۰ء میں جبکہ ابن رشد کی کتابوں کا یورپ میں کوئی نام بھی نہ جانتا تھا پادریوں کی ایک مجلس پیرس میں منعقد ہوئی جس نے یہ اعلان کیا کہ ارسطو کی کتابوں کا پڑھنا پڑھانا حرام ہے، چنانچہ اموری اور داؤد دینیٹو کی کتابیں اس مجلس کے حکم سے جلادی گئیں، لیکن جب اس ممانعت کا کوئی اثر نہ ہوا تو ۱۲۱۵ء میں ایک اور مجلس منعقد کی گئی، جس نے ارسطو اور ابن سینا کی کتابوں کے متعلق دوبارہ حرمت کا فتویٰ شائع کیا۔ ۱۲۳۱ء میں پوپ گریگوری نے حکم دیا کہ عربی فلسفہ کا پڑھنا پڑھانا قطعاً مذکور و یا جائے، اس وقت تک ابن رشد کے فلسفہ کا کوئی سوال نہ تھا، نفس عربی فلسفہ کی تحریک ہی مخالفت کا

باعث تھی، ولیم آورگنے پہلا شخص ہے جو ابن رشد کی تردید پر آمادہ ہوا، گو اس زمانہ میں ابن رشد اور ابن سینا وغیرہ کی تصنیفات رائج ہو چکی تھیں تاہم اس وقت تک یورپ کے لوگوں میں عرب کے فلسفہ کے متعلق چند غلط فہمیاں پھیلی ہوئی تھیں، تاریخ کی ناواقفیت کی وجہ سے لوگوں کو یہ بھی معلوم نہ تھا کہ اسکندریہ فروسی اور ابن رشد میں سے کون پہلے گذرا ہے، ابن رشد کی وفات کو زیادہ زمانہ گونہیں گذرا تھا، تاہم لوگ یونانیوں کی طرح ابن رشد کو بھی فلاسفہ متقدمین میں شمار کرتے تھے، ولیم آورگنے ابن سینا پر طحانہ الزام قائم کرتا ہے، لیکن ابن رشد کو وہ شریف مزاج فلسفی سمجھتا ہے، اس زمانہ میں صحیح تاریخ کی ناواقفیت کی وجہ سے عموماً اقتباسات غلط ہو جاتے تھے، چنانچہ ولیم آورگنے اپنی کتابوں میں ابو معشر کی ارسطو کی کسی کتاب کی شرح اور ابن طفیل کی کتاب الطبیعیات سے اقتباسات نقل کرتا ہے، حالانکہ اس کو یہ نہیں معلوم تھا کہ ابو معشر نے ارسطو کی کتابوں کی کوئی شرح نہیں لکھی اور ابن طفیل طبیعیات کے کسی رسالہ کا مصنف نہیں ہے، ولیم آورگنے نے ابن رشد کے بہت سے خیالات کی تردید کی ہے، مگر ان موقعوں پر وہ ابن رشد کا نام تک نہیں لیتا، بلکہ ابن سینا اور ارسطو وغیرہ کے ناموں سے اون کی تردید کرتا ہے، چنانچہ یہ مسئلہ کہ علت اعلیٰ سے پہلے عقل اول کا صدور ہوا اس نے امام غزالی کی جانب منسوب کر کے اس کی تردید کی ہے، اسی طرح قدیم عالم کے مسئلہ کو اس نے محض ابن سینا اور ارسطو سے منسوب کیا ہے، تعجب یہ ہے کہ وحدت عقل کا مسئلہ جو خاص ابن رشد کی ایجاد ہے اس کو بھی کہیں وہ ارسطو کے جانب منسوب کرتا ہے، کہیں فارابی اور کندی کے جانب اور کہیں ابن سینا کا نام اس نے لے دیا ہے، ایک جگہ لکھتا ہے کہ ارسطو نے یہ مسلک اس لئے ایجاد کیا تھا کہ افلاطون کا عالم مثال والا نظریہ باطل ہو جائے،

نہ ہی طبقہ میں ڈامینیکن فرقہ ابن رشد کے فلسفہ کا سب سے زیادہ مخالف تھا، اس فرقہ کی بنیاد سنیت ڈامینیکن نے ڈالی تھی، ۱۲۱۰ء اس کا سنہ پیدائش اور ۱۲۲۱ء سال وفات ہے، اس کے

جانب عجیب و غریب کرامات منسوب ہیں مشہور ہے کہ وہ مردوں کو جلا دیتا تھا، اس کے پیروں کے عیسائی اور نہایت متعصب ہوتے تھے، فرانسیسکن فرقہ عربی فلسفہ کی حمایت کرتا تھا، اسکے مقابلہ میں ڈامینیکن فرقہ کی جانب سے اس کی مخالفت ہوتی تھی، یہ دونوں فرقے اس زمانہ میں حریف اور مقابل تھے چنانچہ راجر بیکن اور ڈنس اسکوٹس کے مقابلہ میں ڈامینیکن فرقہ میں سے جس نے سب سے پہلے ابن رشد کے فلسفہ کی مخالفت کا علم بلند کیا وہ البرٹس میکینین تھا، ۱۱۹۳ء میں پیدا ہوا اور ۱۲۲۱ء میں سینٹ ڈامینیک بانی فرقہ کے عین سال وفات میں اس کے حلقہ ارادت میں شامل ہوا، اسی زمانہ سے اس نے معلمی کا پیشہ بھی اختیار کیا، مگر آخر کار درس و تدریس کا مشغلہ ترک کر کے ایک خانقاہ میں گوشہ نشین ہو گیا، فلسفہ عرب کی رد میں اس نے بہت سی کتابیں لکھی ہیں، ابن سینا کا بہت مداح تھا اور ابن رشد کی اس بنا پر تردید کرتا تھا کہ اس نے ابن سینا کی مخالفت کی ہے، حدت عقل کے مسئلہ کی تردید میں اس نے ایک خاص رسالہ لکھا ہے جس کے متعلق اس کا خود بیان یہ ہے کہ ۱۲۵۵ء میں پوپ الگزینڈر چہارم نے یہ مجھ سے لکھوایا، اس مسئلہ کی تائید میں اس نے پہلے تیس دلیلین ذکر کی ہیں پھر اس کے بعد چھتیس دلیلون سے اس کی تردید کی ہے، اس صورت سے نتیجہ واضح ہے یعنی تقسیم اصوات کے اصول کی رو سے اس مسئلہ کے مؤیدین کو مقابلہ چہہ و دون کے شکست ہوئی،

البرٹس کے بعد مشہور سینٹ ٹامس کویناس اپنے استاد کی مسند درس پر بیٹھا، اٹلی کے ایک قدیم مشہور خاندان میں ۱۲۲۵ء میں پیدا ہوا تھا، اس کی ابتدائی تعلیم کینیو اور نیپلز میں ہوئی، مگر آخر میں وہ بولونگ میں البرٹس کے حلقہ درس میں شریک ہو گیا، ۱۲۵۶ء میں وہ پیرس یونیورسٹی میں دینیات فلسفہ اور منطق کا پروفیسر مقرر ہوا، ۱۲۵۸ء میں جب پوپ گریگوری دہم نے ایک مذہبی مجلس اس غرض سے منعقد کی کہ لاطینی اور یونانی چرچ میں اتحاد پیدا کیا جائے تو اس مجلس کے سامنے سینٹ ٹامس نے ایک

رسالہ پیش کیا جس میں یونانی چرچ کی غلطیان دکھلائی تھیں، یورپ میں اس رسالہ کی بہت دھوم ہوئی اور سینٹ ٹامس چرچ کا حامی تسلیم کر لیا گیا، اس کے دو برس بعد ۱۲۷۴ء میں اس نے انتقال کیا، اس کا استاد البرٹس ابن سینا کی نقل اتارتا تھا اور یہ ابن رشد کی، چنانچہ ابن رشد کی نقل میں ارسطو کی کتابوں کی چھوٹی بڑی اور متوسط شرحیں اس نے بھی لکھی تھیں، اس نے عربی فلسفہ کے حسب ذیل معرکہ الآراء مسائل کی حدود سے تردید کی ہو، مادہ کی حقیقت سے ناواقفیت کے باوجود اس کی ازلیت کے دعوے کا رد (۲)، عقول عشرہ کے باہمی تاثر اور ان سے عالم کی پیدائش کے مسئلہ کا رد (۳) اس مسئلہ کا رد کہ عقل اول باری تعالیٰ اور عالم کے مابین واسطہ ہے، نیز یہ کہ وہ واحد منفرد ہے (۴)، تدبیر آسمانی کا انکار جو عوام کے ذہنوں میں ہو، اسکا رد (۵)، اس مسئلہ کا رد کہ لاشے سے شے کا وجود نہیں ہو سکتا آخر الذکر مسئلہ کے رد میں وہ کتاب ہے کہ ابن خداور ارسطو کی غلطی یہ ہے کہ وہ عالم کی پیدائش کو حرکت سے تعبیر کرتے ہیں، یعنی یہ سمجھتے ہیں کہ عالم ایک حالت سے دوسری حالت میں منتقل ہو گیا، وجہ یہ ہے کہ حالت موجودہ میں چونکہ یہی نظر آتا ہے کہ کوئی چیز نئی نہیں پیدا ہوتی ہے بلکہ ایک حالت سے دوسری حالت میں منتقل ہو جاتی ہے، اسلئے اس حالت پر ان لوگوں نے عالم کی پیدائش کا بھی قیاس کر لیا حالانکہ اس وقت کی حالت اس وقت کی حالت سے بالکل مختلف ہے، حقیقت یہ ہے کہ عالم کی پیدائش حرکت یا انتقال صورت کا نام نہیں ہے بلکہ اس کی پیدائش باری تعالیٰ کے فیضان رحمت سے ہوئی ہے جو مادہ اور زمانہ دونوں سے مستغنی ہے، غرض ارسطو کی غلطی تو صرف اس قدر تھی کہ اس نے حرکت اور زمانہ کو ازلی ثابت کیا ابن رشد نے غلطی پر غلطی یہ کی کہ اس مسئلہ کی بنا پر اس نے سرے سے خلق عالم ہی کا انکار کر دیا،

سب سے زیادہ جس مسئلہ میں اس نے ابن رشد کا حریفانہ مقابلہ کیا ہے وہ وحدت عقل کا مسئلہ ہے جو خاص ابن رشد کی ایجاد تھا، یہاں تک کہ ایک خاص کتاب اس نے اس مسئلہ کی تردید میں لکھی

اس کتاب میں اس نے ابن رشد کے علاوہ یورپ کے بعض مدرسہ فلسفیوں کی بھی تردید کی ہے اور ان کو یہ الزام دیا ہے کہ یہ لوگ خواہ مخواہ ہر ایک مسئلہ میں محدود یعنی ابن رشد کی پیروی کرنے لگتے ہیں، ان کو یہ نہیں سمجھتا کہ ابن رشد نے تو ارسطو کے متشائی فلسفہ کو بھی غارت کر کے رکھ دیا ہے، اس سلسلہ میں وہ

نہایت جوش کے ساتھ تمام یونانی فلسفیوں کے نام لگا کر کہتا ہے کہ ارسطو، اسکندر افروسی، ابن سینا، ثبوذا، اسطیس، ثامسطیوس، نورفوریوس، مین سے کوئی بھی تو اتنا احمق نہیں ہے کہ ابن رشد کی طرح تمام انسانوں میں ایک عقل کا وجود تسلیم کرتا ہو، پھر وہ کہتا ہے کہ اگر تمام انسانوں میں ایک ہی عقل پائی جائیگی تو برابر اور فجار کا فرق کیسے نمایاں ہوگا اور خدا کے بھلے اور بڑے بندوں میں امتیاز کس طرح کیا جائیگا،

عقل فاعل کے ساتھ عقل منفعل کے اتصال کے مسئلہ کی تردید میں بھی اس نے اسی قسم کے جوش کا اظہار کیا ہے، ابن رشد کی جانب سے اس مسئلہ کی تشریح وہ یوں کرتا ہے کہ موت کے بعد جب عقل فعال سے انسان کا اتصال ہو جاتا ہے تو اس وقت اتصال کی بدولت اس میں عقول مفارقتہ کے ادراک کی قابلیت پیدا ہو جاتی ہے، یعنی جس طرح زندگی میں ہم عقل بالقوہ کی مدد سے مادی چیزوں کا ادراک کرتے ہیں، اسی طرح مرنے کے بعد ہم عقل فعال کی مدد سے نفوس مفارقتہ کا ادراک کر سکیں گے، لیکن عقل فعال سے اتصال حاصل کرنے کی کیا صورت ہے؟ اس کی صورت یہ ہے کہ ہم معقولات کے صحیح کشف و ادراک کی قوت اپنے میں پیدا کریں، بات یہ ہے کہ ہمارا نفس ایک جوہر مجرد ہے جو کسی چیز کا ادراک اس وقت تک نہیں کرتا تا وقتیکہ اس کی ماہیت بدل کر اپنی ایسی نہیں بنالیتا ہے، گویا ادراک کے معنی یہ ہیں کہ عاقل و معقول ایک ہو گئے، اس بنا پر معقولات کے ادراک کی عادت کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ خود ہمارا نفس ان معقولات سے متحد ہوتا چلا جاتا ہے، پس اس عادت کو جتنی زیادہ ترقی ہوگی، اسی قدر ہمارے نفس کو بھی عقل فعال سے قرب ہوتا جائیگا، یہاں تک کہ آخر میں دونوں ایک ہو جائیں گے، اور چونکہ عقل فعال میں مادی اور غیر مادی ہر طرح کی اشیاء منکشف ہوتی ہیں لہذا اس اتصال کی

بدولت مادی اور غیر مادی اشیاء اور عقول مفارقہ سب کا انکشاف خود بخود ہم کو ہونے لگے گا، سینٹ ٹامس نے اس مسئلہ کو خود مشائی فلسفہ کے اصول سے باطل کیا ہے، وہ کہتا ہے کہ فلسفہ میں یہ تسلیم کر لیا گیا ہے کہ انسان کو ہر چیز کا ادراک اس کی شمع و مثال کے ذریعہ سے ہوتا ہے لیکن معقولات اور عقول مفارقہ شمع و مثال سے برہمی ہیں کیونکہ وہ وجود خارجی اور وجود ذہنی میں کہیں بھی ادیت کے جامہ میں نمودار نہیں ہو سکتیں اور شمع و مثال صرف اُسی چیز کے ذہن میں آسکتی ہے جس میں کم از کم ادیت کا شائبہ پایا جاتا ہو، اس بنا پر یہ کیسے ممکن ہے کہ انسان براہ راست معقولات کا ادراک کر سکے،

غرض سینٹ ٹامس کی کوشش یہ تھی کہ خود ارسطو ہی کے اصول سے ابن رشد کا فلسفہ باطل کر دیا جائے، اس نے یہ اپنا خیال متعدد مقامات پر ظاہر کیا ہے کہ ارسطو اگر ایک غلطی کرتا ہے تو اہل عرب اس پر دس پانچ غلطیوں کا اور اضافہ کر دیتے ہیں یعنی خود ارسطو کا فلسفہ اتنا غلط نہیں ہے جتنی اہل عرب کی ایجادیں غلط ہیں،

سینٹ ٹامس نے سنجیت کی حمایت اور فلسفہ کی تردید کی جو کوششیں کی تھیں، اون کی بنا پر اس کے مرنے کے بعد سچی دنیا میں اس کو لازوال شہرت حاصل ہوئی، چنانچہ ڈامینیک فرقون کے پادری بزرگ حاصل کرنے کی غرض سے اس کی لاش ٹوٹوڑاٹھا کر لے گئے، پوپ پائس پنجم نے اس کو "امام خاص" کا خطاب عطا کیا، علمی دنیا میں وہ رئیس العلماء کے لقب سے اب تک یاد کیا جاتا ہے، عوام میں یہ مشہور ہو گیا کہ اس کی قبر موعد برکات آگئی ہے،

ٹامس ایکویناس کی وفات پر ریمونڈ مارینی نے فلسفہ عرب کی مخالفت میں کتابیں لکھیں، اس نے ابن رشد کی تردید میں امام غزالی سے مدد لی ہے، کہا کرتا تھا کہ فلسفہ کی تردید فلسفی کے منہ سے اچھی معلوم ہوتی ہے، وحدت عقل کے مسئلہ کا وہ بہت مخالفت تھا، اس کا خیال تھا کہ یہ مسئلہ ابن رشد نے بالاطلاق سے

اخذ کیا، ریونڈارٹینی کے بعد جیل دی لیسین، ہرنارڈ ڈیلیا، ہارڈنٹلیک، بہت مشہور ہوئے، ان میں
 ہر ایک نے نہایت جوش و خروش کے ساتھ ابن رشد کی تردید میں حصہ لیا، انہی کا مشہور شاعر ڈینی بھی
 فلسفیانہ حیثیت سے فلسفہ عرب خامکر ابن رشد کے مخالفوں میں تھا، اس نے سگر کے حلقہ دوس میں ابن رشد
 کے فلسفہ کی تعلیم پائی تھی اسی وجہ سے باوجود مخالفت کے وہ ابن رشد کا احترام کرتا تھا، چنانچہ اپنی مشہور
 کتاب "ہنرمین" میں اس نے ابن رشد کو لحدون اور بے ایمانوں کے زمرہ میں شامل کرنے سے پرہیز کیا ہے،
 ابن رشد کے مخالفوں میں سینٹ ٹامس کے بعد جیل دی روم کو زیادہ شہرت حاصل ہوئی، اس کو
 عرب کے تمام فلسفیوں میں ابن رشد سے زیادہ عداوت تھی، چنانچہ اپنے ہمعصروں کے خلاف وہ اس کو لحد اور
 بیدین سمجھتا تھا،

لیکن ان تمام مخالفین ابن رشد میں جو شخص سب کا پیشرو تھا وہ ریونڈالی نامی ایک شخص تھا،
 یہ ۱۲۲۳ء میں پیدا ہوا، ایک عرصہ تک عیاشی میں مشغول رہا، لیکن ایک اتفاقی حادثہ کے باعث اس کو
 تعلیم کا شوق پیدا ہوا، اس کو اسلام کے اثر و قوت کے مٹانے کی زیادہ فکر رہتی تھی، اور اس سلسلہ میں وہ
 ابن رشد کے فلسفہ کے پیچھے پڑا رہتا تھا، اس کی غرض محض اسلام یا ابن رشد کے فلسفہ کی قلمی تردید تھی،
 بلکہ وہ یورپ کے سارے عیسائیوں کو مسلمانوں کے خلاف صلیبی جنگ لڑنے پر آمادہ کرنا چاہتا تھا، چنانچہ
 اس غرض سے وہ ۱۲۳۰ء میں پوپ ہونریس چہارم کے دربار میں حاضر ہوا اور یہ عرضداشت پیش کی کہ مسلمانوں کے
 برباد کرنے کے لئے ایک بڑا لشکر تیار کیا جائے، اور عربی زبان کی تعلیم کے لئے یونیورسٹیاں قائم کی جائیں جب
 اس دربار میں کچھ شنوائی نہ ہوئی تو ۱۲۳۰ء سے ۱۲۳۱ء تک وہ پیرس، مینوا، مانٹ پیر، پلیریا اور میلز کا
 دورہ اس غرض سے کرتا رہا کہ یہاں کے لوگوں کو اپنی تجویز میں مدد دینے پر آمادہ کرے مگر سوا اتفاق سے اس کو
 ہر جگہ ناکامی ہوئی، بالآخر یاروس ہو کر وہ ۱۲۳۰ء میں دیانا کی بڑی مجلس میں شریک ہوا، اور پوپ کلمنٹ پنجم کی

خدمت میں یہ تحریک پیش کی کہ ایک لشکر جہاد مسلمانوں کے برباد کرنے کے لیے تیار کیا جائے، عربی زبان کی تعلیم کے لیے یونیورسٹیاں قائم کی جائیں اور تصانیف ابن رشد کے ناجائز ہونے کا فتویٰ دیدیا جائے، سو اٹھاتیس اس مجلس سے بھی وہ ناکام واپس آیا اور تھک کر گھر میں بیٹھ رہا، اس واقعہ کے تین یا چار سال بعد ۱۳۱۵ء میں انتقال کیا،

یورپ اس وقت تک ظاہر پرست تھا، کوئی اعلیٰ سے اعلیٰ خیال لوگوں کے ذہنوں میں اس وقت تک راسخ نہ ہوتا تھا، اوتھیکہ تصویر کے پردے پر وہ حیات جاوید نہ حاصل کر لیتا، اس کا نتیجہ یہ تھا کہ مذہبی عقاید تصویروں کے البم میں چلتے پھرتے نظر آتے تھے، فلسفہ دیواروں کی زینت کے کام آتا تھا اور بغبات لطیفہ تو خیر ہمیشہ سے تصویروں اور مرقون میں بند ہونے کے قابل سمجھے جاتے رہے ہیں،

قاعدہ ہو کہ جب انسان پر مذہب کا غلبہ ہوتا ہو تو ہر وقت مذہبی خیالات اس کے دماغ میں سگے رہتے ہیں، ثواب کی امید، سزا کا خون، عذاب بفر کا ہولناک تخیل، قیامت کا ہوشربا سانحہ، غرض سطح کی حد اُپن ہر وقت اس کے کانوں میں پڑتی رہتی ہیں، فردن متوسطہ میں یہ چرچا اس قدر بڑھ گیا تھا کہ اوٹلی کے مصور بہشت و دوزخ اور قیامت کے ہوشربا و اٹھارہ کی رنگ بزم کی تصویریں بنانے کے عادی ہو گئے تھے، یہ تصویریں مختلف طرح کی ہوتی تھیں، بعضوں میں یہ دکھایا جاتا تھا کہ گنہگار آگ میں ڈالے جا رہے ہیں اور کہیں یہ دکھایا جا رہا تھا کہ نیک بندے بہشت کی ستر تون سے لطف اٹھا رہے ہیں، اس سلسلہ میں یہ ایک نیا طریقہ نکلا تھا کہ لحدوں اور بیہیون کی بھی تصویریں لیجاتی تھیں، چنانچہ اس دور میں مختلف طریقوں کے ابن رشد کی اتنی تصویریں لی گئیں کہ بیچارہ تمام یورپ میں میدان مشہور ہو گیا پھر وہیں حدی کے ایک مشہور مصور نے ۱۳۳۵ء میں ایک عمدہ مرقع تیار کیا جو سینٹ کیتھرائن کے گرجا میں بمقام پیا نصیب کیا گیا، اس مرقع کی صورت یہ تھی کہ سب سے اوپر ذات الہی جلوہ گر ہو، جس کے گرد ملائکہ صف بستہ ہیں، ذات الہی کے

نور کی شعا میں منتشر ہوتی ہیں، نیچے بادل کی سطح پر حضرت موسیٰ، پولوس، اور اناجیل اربعہ ہیں اور نور کی شعا میں اون پر آکے پڑتی ہیں، بادل کے نیچے ٹامس کٹر اہی جس پر نور کی شعا میں حضرت موسیٰ وغیرہ سے گذر کر پڑتی ہیں، ذرا نیچے دونوں جانب ارسطو اور افلاطون کھڑے ہیں، ان دونوں کے ہاتھ میں دو کتابیں ہیں جن سے نور کا ایک سلسلہ بلند ہو کر ٹامس کے سر تک پہنچتا ہے اور ذاتِ آسمانی کے نور میں غلو طہ ہو جاتا ہے، ٹامس کو کسی پر بیٹھا ہوا ہے، اس کے ہاتھ میں کتاب مقدس کھلی ہوئی ہے جس کے سرورق پر لکھا ہوا ہے کہ میرا منہ سچ بولتا ہے، اور میرے ہونٹہ ضلالت کے منکر ہیں، ٹامس کی کرسی کے چاروں طرف ہر درجہ ورتبہ کے مقدس با دیون کی قطار ہے جن پر ٹامس کی تصانیف کی شعا میں پڑ رہی ہیں، انہیں شعا میں سے ایک شعا ابن رشد پر بھی پڑتی ہے جو ٹامس کے سامنے زمین پر بکھڑا ہوا پڑا ہے،

(۳)

دورِ اصلاح

چودھویں صدی عیسوی کے آخر سے فلسفہ میں ایک نیا انقلاب پیدا ہوا، اب تک علمی دنیا دو طبقوں میں منقسم تھی اور دونوں اپنے اپنے دعویٰ کے ثبوت میں یکساں عقلی دلائل استعمال کرتے تھے، ایک وہ طبقہ جو عربی فلسفہ خاص کر ابن رشد کے پردہ میں ارسطو کے مشائی فلسفہ کی حمایت کرتا تھا اور مذہب کے مقابلہ میں آزاد خیال شمار کیا جاتا تھا، اس طبقہ میں فرانسیسکن فرقہ اور ابن رشد کے دیگر قسین شامل تھے، دوسرا طبقہ مذہب عیسوی کے ان متکلمین کا جو فلسفہ ہی کے اسلمہ سے مذہب کی حمایت میں ارسطو اور ابن رشد کی تردید کرتے تھے، یہ گروہ ڈامینیکان و ٹامس کے پیروں کا تھا لیکن اب ایک نیا گروہ اور پیدا جس کی غرض یہ تھی کہ بے معنی

نقلی بحثوں کے بجائے کارآمد مسائل فلسفہ میں مل گئے جائیں اور اس طرح فلسفہ کی تجدید کی جائے، یہ زیادہ سمجھنے کی اصلاح اور فرقہ پرست فکرت کی پیدائش کا تھا، جرمنی میں مذہب کی اصلاح کا سنگ بنیاد رکھا گیا اور اٹلی میں فلسفہ کی اصلاح کا،

اٹلی سے صدائے اصلاح بلند ہونے کی وجہ یہ تھی کہ یہیں پیڈوایو نیورسٹی واقع تھی جو اس وقت علم و فن کا بڑا مرکز تھی، پیڈوایو کے پروفیسر نہایت ذہنی اثر ہوتے تھے، دوسرے ممالک میں یہاں کے نصاب و طرز تعلیم کی تقلید کی جاتی تھی، کتابوں کا ذخیرہ بھی یہاں کافی تھا، عربی اثر بھی یہاں براہ راست نمایاں تھا۔ غرض اس وقت صرف یہی ایک درس گاہ ایسی تھی جو ایک عرصہ تک عربی اثر کے ماتحت رہنے کے علاوہ علم و فن کی زندہ یادگار تھی، ظاہر ہے کہ فلسفہ کی اصلاح کے لئے اس سے زیادہ اور کون مقام موزون ہو سکتا تھا، بڑا سبب یہ تھا کہ چودھویں صدی میں جب مشرق کی بڑی تعلیم حکومت پر ترکون کے کامیاب حملے شروع ہوئے تو مشرق کے فضلا نے عموماً قرب کی وجہ سے اٹلی ہی کا رخ کیا، یونان اور قسطنطنیہ کے کتب خانوں میں اصل یونانی زبان کی کتابیں مقفل پڑی تھیں، ترکون کے حملوں سے بھاگ کر جب یونانی فضلا نے اٹلی میں پناہ لی تو یہ نادر ذخیرے بھی وہ اپنے ساتھ لیتے آئے، یہ کتابیں دیکھ کر حامیان فلسفہ کی آنکھیں کھل گئیں، مدون سے یہ لوگ ارسطو کے فلسفہ کی شرح و تفسیر میں مشغول تھے اور خود ارسطو کی کتابوں سے ان کو واقفیت نہ تھی، اس کی کتابوں کے سمجھنے میں عرب مفسرین کی شرحوں سے مدد لی جاتی تھی حالانکہ یہ مفسر خود بھی یونانی زبان سے واقف نہ ہوتے تھے اور محض عربی ترجموں پر اعتماد کر کے تفسیر کرتے تھے، جب خود ارسطو کی کتابیں اصل یونانی زبان میں دستیاب ہو گئیں تو ان شرحوں کی ضرورت باقی نہ رہی، اس کا لازمی نتیجہ یہ تھا کہ عربی زبان و فلسفہ کا اثر بالکل زائل ہو گیا اور بجائے اس کے یونانی زبان کی درس گاہیں قائم ہونے لگیں،

ریمنڈ لیلی نے عربی اثر کے خلاف اس نئی تحریک کی بنا ڈالی، وہ خود اگرچہ اپنی زندگی میں

کامیاب نہ ہوا، لیکن متعدد اسباب جمع ہو جانے کی وجہ سے اس کی موت کے بعد اس تحریک میں بڑی کامیابی ہوئی، تا سیکسنی کے ضلع میں ۱۳۳۵ء میں پڑارک پیدا ہوا جو اس تحریک کا بہت بڑا سرگرم تھا۔ اس کے باپ نے اس کو قانون کے پیشہ میں لگانا چاہا تھا، مگر قدرت کو اس سے کچھ اور کام لینا منظور تھا۔ اس پیشہ میں اس کا دل نہ لگا اور آخر کار پیڈ واین آکر پڑ رہا، یہ لٹین اور یونانی زبان کا بڑا ماہر تھا۔ فلسفہ پر بھی اس کی بعض تصانیف موجود ہیں، لیکن اس کی ذاتی وچسپی کا میدان علم الاخلاق تھا جس پر اس نے متعدد بلند پایہ تصانیف یادگار چھوڑی ہیں،

پڑارک کا خیال تھا کہ عربوں نے علم و فن کی کوئی خاص خدمت انجام نہیں دی، انھوں نے صرف یونانی تہذیب و تمدن کے بعض آثار کی حفاظت بیشک کی ہے، مگر جبکہ خود یونانی تمدن کے حقیقی بقایات الصالحات پر ہم کو دسترس حاصل ہو گیا تو اب اس کی کیا ضرورت باقی رہی کہ ایک مغربی قوم یونانی تمدن و تہذیب کی تعلیم حاصل کی جائے، پڑارک نہ صرف عربی اثر ہی کا دشمن تھا بلکہ اس کو خود عربی قوم سے عداوت تھی، چنانچہ وہ اپنے ایک دوست کو لکھتا ہے: میں تم سے اس مہربانی کا متوقع ہوں کہ تم عربوں کو اس طرح فراموش کر دو کہ گویا دنیا میں کبھی ان کا وجود نہ تھا، مجھے اس قوم کی قوم سے نفرت ہے، یہ خوب یقین رکھو کہ یونان میں فلسفی طبیب، مقرر اور پکڑ سب طرح کے لوگ پیدا ہوئے ہیں، دنیا کا وہ کون فن ہے جس میں یونانی ماہرین کی کتابیں موجود نہ ہوں، لیکن عربوں کے پاس کیا ہے صرف دوسروں کا بچا کچا سراپا؟ میں ان کے یہاں کے طبیبوں فلسفیوں اور شاعروں سے خوب واقف ہوں اور یہ میرا اعتقاد ہے کہ عرب قوم سے کبھی نیکی کا طور نہیں ہو سکتا، اور تہذیب و تمدن سے یہ قوم کو سونے دور ہے، مجھے حیرت ہے کہ ہمارے ملک کے پڑے لکھے لوگ کیوں اس قدر عربوں کے گردیدہ ہیں، مجھے اپنے ملک کے ایک طبیب کی زبان سے یہ سنکر سخت صدمہ ہوا کہ اگر فن طب میں عربوں کی تحقیقات کا وجود نہ ہوتا تو آج دنیا کے پردہ پر کوئی طبیب

نظر آتا، یہ سنکر میں آپ سے باہر ہو گیا اور جی میں آیا کہ اسی وقت جا کر اپنا سارا علمی ذخیرہ آگ میں
 جھونک دوں، اچھا تم ہی بتاؤ کہ یونانی زبان کے خطیب ڈیماستینس کے بعد سیسرو کا، یونانی شاعر ہومر
 کے بعد درمل، کایونانی مؤرخ ہیرودوٹس کے بعد ٹیٹس لیوی کا، دنیا کے پردہ پر کیسے وجود ہوا، ہان
 تو کیا عربوں کے علاوہ دنیا میں کوئی بڑھی کھچی قوم نہیں ہے، صرف عربوں ہی میں شاعر، مؤرخ، زبان دان اور
 فلسفی پیدا ہو ا کرتے تھے، ہماری قوم کے کارنامے بھی بعض جیشیتوں سے دنیا کی تمام قوموں کے کارناموں سے
 سبقت لے گئے ہیں، یہ کیا حماقت ہے کہ اپنے کو عربوں سے بھی ذلیل سمجھتے ہو، یہ کیا جنون ہے کہ اپنے کارناموں کو
 بھلا کر عربوں کی معوثنا کے فتنہ میں داخل غرق ہو گئے ہو، اٹلی کی ذہانت و ذکاوت، کیا تو کبھی خواب غفلت سے بیدار نہ ہوگی۔

پڑارک کے عہد میں ابن رشد کے مقلد ہونا یسیدین ہوتے تھے اور مذہب کی سہمی اڑانا اتحاد و رات شغل رہ گیا تھا، پڑارک خود جو کہ
 نہایت پاک عیسائی تھا اسلئے اسکو ابن رشد کے نام نہاد پیروں کی یہ عزتیں گوارا کرتی تھیں، ابن رشد کی ترویج لکھے کا ارادہ کیا تھا
 مگر اسکو وقت نہیں ملا، چنانچہ ایک خط میں وہ اپنے ایک دوست کو وصیت کرتا ہے کہ تمام کاموں کو چھوڑ کر ابن رشد کی ترویج میں
 تم کو لگ جانا چاہیے، یہ مذہب ہماری قوم کے نوجوانوں کو گمراہ کر رہا ہے، ایک بار وہ اپنے ایک دوست سے
 جواب ابن رشد کا معتقد تھا باتیں کر رہا تھا، دوران گفتگو میں اس نے سینٹ پال کا قول سند میں پیش کیا
 ابن رشد کا مقلد جھلا کر بولا کہ سینٹ اگسٹائن اور پال کی سند میں اپنے ہی تک رکھیے، ان لوگوں کو
 میں نہیں مانتا، اگر سند پیش کرنا ہو تو ابن رشد کے کلام سے پیش کرو جو فلسفیوں کا ترجیح ہے پڑارک
 یہ سنکر آگ بگولہ ہو گیا اور اس کی گردن میں ہاتھ دے کر کہنے لگا کہ ”مہربانی فرما کر اب سے آپ میرے
 پاس تشریف نہ لائیے گا،“ اپنے عہد کے ابن رشد کے پیروں پر وہ یہ ملامت کرتا ہے کہ ”یہ لوگ سچے
 ایمانداروں کو بیوقوف سمجھتے ہیں، ان کے نزدیک عقل و دانش کا معیار یہ ہے کہ آدمی دہریہ اور لامذہب ہو
 پڑارک نے ۱۱۹۳ء میں بمقام پیدوا انتقال کیا،

پڑارک کے بعد عربی لٹریچر کے بجائے یونانی لٹریچر کی تحصیل کی طرف عام توجہ شروع ہوئی، یونانی
 فلاسفہ مشرق سے بھاگ بھاگ کر آئے انھوں نے اٹلی میں نئی درسگاہیں جا بجا قائم کر دیں جن میں یونانی
 لٹریچر اور فلسفہ کی تعلیم ہوتی تھی، اس نئی تحریک کی بڑی خصوصیت یہ تھی کہ اس کی وجہ سے قدیم علوم و فنون
 نئے سرے سے زندہ ہو گئے اور تجدید و تاسیس کا یہ مذاق اس قدر وسعت پذیر ہوا کہ قدیم علوم و فنون کے احیاء
 علاوہ فلسفہ کے قدیم فرقوں کی نئے سرے سے بنیاد ڈالی گئی، یعنی مشائیہ (ارسطو کے مقلد) اشراقیہ (افلاطون
 کے پیرو) لذیہ (اپیکیوریس کے متبعین) اسٹوائک (زینیو کے مقلد) سوفسطائیہ، لا اور یہ، اور مشکلیں غرض
 تمام قدیم یونانی فرقے نئے سرے سے زندہ ہو گئے، وجہ یہ تھی کہ تمام قدیم یونانی مصنفوں کی کتابیں اصل
 یونانی زبان میں دستیاب ہو گئی تھیں جن کو پڑھ کر ہر شخص کسی نہ کسی قدیم فرقہ کی جانب اپنے تئیں
 منسوب کرنے لگتا تھا، ان نئے فرقوں کی پیدائش کا نتیجہ یہ تھا کہ عربی اثر کمزور ہو رہا تھا، اور ابن رشد کے
 نام کی وقعت مٹنے لگی تھی،

ابتدائی دور میں جن لوگوں نے یونانی مشائی فلسفہ کی تجدید و تاسیس میں حصہ لیا ان کے نام
 یہ ہیں گارزا (متوفی ۱۱۵۸ء) جارج آت ٹرپر ونڈ (متوفی ۱۱۸۵ء) جارج اسکولاریس وغیرہم، لیکن
 ۱۲ نومبر ۱۱۹۹ء کی تاریخ باشندگان اٹلی کے لیے سب سے زیادہ مبارک تھی جبکہ لیونیس نے پید و
 یونیورسٹی کے ہال میں ایک مجمع کے روبرو اصل یونانی زبان میں ارسطو کے فلسفہ کی تعلیم دینا شروع کی
 اس موقع پر یونیورسٹی کی طرف سے بہت بڑی تقریب منائی گئی اور شعراء نے مسرت آمیز نظمیں کہیں
 لیونیس باوجود اس کے ابن رشد سے زیادہ بد عقیدہ نہ تھا، بلکہ اس کو ارسطو کا مستند مفسر
 سمجھتا تھا،

لیونیس کے بعد اس سلسلہ میں پامپوناٹ بہت مشہور ہوا، اسی کے عہد میں ابن رشد کے

پیر وون کے مقابلہ پر یونانی مشائی فلسفہ کے طرفداروں نے الگ اپنا فرقہ بنالیا اور دونوں میں ایک عرصہ تک خانہ جنگی برپا رہی ان دونوں فرقوں میں مابہ النزاع مسئلہ یہ تھا کہ مرنے کے بعد روح باقی رہتی ہے یا نہیں ابن رشد کے پیرو بدستور اس بات پر اڑے تھے کہ مرنے کے بعد انسان کی روح خدا میں جا کر مل جاتی ہے، جہاں گو اس کی شخصیت فنا ہو جاتی ہے مگر کلی حیثیت سے خدا کے وجود کے ساتھ اس کا وجود بھی ہمیشہ باقی رہتا ہے، پاسونٹاس اس کے مقابلہ میں اسکندرافردوسی کے اس نظریہ کی حمایت کرتا تھا کہ مرنے کے بعد روح بھی فنا ہو جاتی ہے، اس مسئلہ میں ان دونوں فرقوں کی باہمی آویزش کا نتیجہ یہ ہوا کہ علی طور پر بھی یونانی فلسفہ مشائیہ اور عربی مشائی فلسفہ کے درمیان ایک حد فاصل قائم ہو گئی، یعنی یونانی لٹریچر کے طرفدار اسکندرافردوسی کو سند میں پیش کرتے تھے اور عربی لٹریچر کے دلدادہ ابن رشد کو،

مذہبی طبقہ میں اس سے پہلے گو ابن رشد بیدینی کے الزام کی وجہ سے بہت بدنام تھا، مگر اس بحث کا نتیجہ یہ ہوا کہ تھوڑے عرصہ کے لئے مذہبی طبقہ میں ابن رشد کی وقعت دوبارہ قائم ہو گئی، اسکندرافردوسی کے پیرو چوکہ بشار کے مسئلہ کا کار کرتے تھے سوائے اسکا اثر ہوا کہ مذہبی طبقہ ابن رشد کے پیرو ملک کی حمایت کرنے لگا، چنانچہ پوپ یوہیم کی تحریک پر پادریوں کی ایک کونسل مجتمع ہوئی جس نے بالاتفاق حسب ذیل امور پاس کئے،

(۱) وہ لوگ گمراہ ہیں جو عقیدہ فنا روح کے قائل ہیں یعنی اسکندرافردوسی کے پیرو،

(۲) اور وہ بھی گمراہ ہیں جن کا خیال یہ ہو کہ بعض عقیدے گو مذہبی حیثیت سے غلط ہوں مگر فلسفہ کی نظر میں وہ غلط نہیں ہوتے،

(۳) یہ مجلس فلسفہ کے معلموں کو مکمل دیتی ہو کہ وہ ناجائز عقیدہ دن اور خیالات کی تعلیم دیتے وقت اون کی تردید بھی کرتے جایا کریں،

(۴) یہ مجلس تمام پادریوں کو مکمل سے آگاہ کرتی ہو کہ پانچ برس سے زیادہ ان کو فلسفہ کی تحصیل میں مشغول رہنے کی اجازت نہیں ہے، بشرطیکہ وہ اس دوران میں دینیات کی تعلیم کے ساتھ ساتھ حاصل

کرتے رہے ہوں،

پاموناٹ کے مقابلہ میں ابن رشد کے گروہ کے دشمن بقا روح کے عقیدہ کی حمایت کرنے تھے۔ ایک اچلینی اور دوسرے آگسٹس نفیس، ان میں سے اول الذکر نے کوئی خاص شہرت حاصل نہیں کی، البتہ ثانی الذکر نہایت مشہور حکم اور ابن رشد کا برا مقلد تھا، اس نے پوپ لیو دہم کے حکم سے پاموناٹ کی تردید اور بقا روح کے مسئلہ کی تائید میں ایک کتاب لکھی جو مذہبی طبقہ میں نہایت قدر کی نگاہوں سے دیکھی گئی، آگسٹس نفیس نے ابن رشد کی بعض کتابوں کی شرحیں بھی کی ہیں، چنانچہ اس نے ۱۱۹۵ء سے ۱۱۹۷ء تک دو برس کے عرصہ میں اپنے زیر اہتمام ابن رشد کا ایک مکمل ایڈیشن شرح سمیت شائع کیا، وحدت عقل کے مسئلہ میں وہ ابن رشد کا موافق تھا، نیز جو اہر مجروحہ اور نفوس فلیکھ کے نظریہ میں بھی اس نے ابن رشد کی حمایت کی ہے،

اسکندر افروسی کے حامیوں کے علاوہ ایک اور گروہ پیدا ہو گیا تھا جو ارسطو اور ابن رشد کے مقابلہ میں افلاطون کے فلسفہ کی حمایت کرتا تھا، لوگون کا خیال تھا کہ افلاطون کا فلسفہ مذہب سے زیادہ مطابقت رکھتا ہے، اس بنا پر عام طور سے ارسطو کے مقابلہ میں افلاطون کی نسبت لوگون کی عقیدت کا رجحان زیادہ ہوتا جاتا تھا، اٹلی میں جس شخص نے سب سے پہلے افلاطونی فرقہ کا سنگ بنیاد رکھا وہ قسطنطنیہ کا ایک باشندہ جارج گیمسٹ نامی تھا، جارج گیمسٹ کے بعد ساریون نے اس جدید فرقہ کے نشوونما میں نمایاں حصہ لیا، سب سے آخر میں مارسل فیسین پیدا ہوا جو اس فرقہ کا بہت بڑا سرگروہ تھا، ۱۲۲۳ء میں بمقام فلانس اس کی پیدائش ہوئی تھی یہ بانی فرقہ جارج گیمسٹ کے ارشد تلامذہ میں تھا، ۱۲۹۹ء اس کا سال وفات ہے، اس کا خود بیان یہ ہے کہ حایان ابن رشد کے فرقہ سے ان کی بیدینی کی بنا پر مجھے نفرت ہوئی لیکن اس کے بعد میرے لیے صرف ایک راستہ باقی رہ گیا تھا

وہ یہ کہ مین فلسفہ کا کوئی ایسا فرقہ تلاش کروں جو مذہب سے عداوت نہ رکھتا ہو، چنانچہ ایک مدت کی تلاش کے بعد جارج گیمسٹ کی تلمذ کی سعادت مجھے نصیب ہوئی جو اس زمانہ میں فلسفیوں کا سرتاج اور مذہبی طبقہ میں معزز و باوقار شمار کیا جاتا تھا، مارسائل فیسین نے ایک خاص کتاب میں ابن رشد کے نظریہ وحدت عقل کی تردید کی ہے،

ان فرقوں کے علاوہ مصلحین کا ایک فرقہ اور تھا جس کو نہ صرف ابن رشد اور ارسطو سے بلکہ قدیم طرز کے فلسفیانہ دلائل و براہین اور نفس مسائل ہی سے نفرت تھی جو ان دنوں فلسفہ کے تمام فرقوں میں معرکہ آرا خیال کیے جاتے تھے، ایک میزڈول اور دیوڑاس گروہ کے مشہور لوگ ہوئے ہیں، دیوڑاس قدیم فلسفہ مدرسہ کا نہایت سخت دشمن تھا، چنانچہ اپنی کتابوں میں اس نے فلسفہ کی وجہ ان اُڑائی میں، مذہبی طبقوں میں سے جیسویٹ فرقہ سترھویں صدی عیسوی میں ابن رشد کے فلسفہ کی تردید پر کمر بستہ ہوا، چنانچہ اس فرقہ کے سرگروہ انیٹونی نے وحدت عقل کے مسئلہ کے خلاف بہت کچھ لکھا ہے، اسکے ہم عصر باسیون کا بھی اس مسئلہ کی تردید میں اس سے بھی زیادہ سخت تھا، وہ ابن رشد کو ملحد و بیدین وغیرہ الفاظ کے سوا کسی اور لفظ سے کبھی یاد نہیں کرتا،

ابن رشد کے فلسفہ پر اس زمانہ میں ہر ہمارطون سے حملے جو ہو رہے تھے اون میں سب سے زیادہ سخت جدید سائنس و فلسفہ کے علمبرداروں کا حملہ تھا، ابن رشد کے فلسفہ نے تقریباً تین چار صدیوں تک یورپ پر حکومت کی تھی، اس دوران میں عجیب عجیب انقلابات کا وہ شکار ہوا، کبھی اوس پر بدینی و انجیل کی تہمت لگائی جاتی تھی اور کبھی اوس کے برعکس مذہب کے ثبوت میں اس سے استدلال کیا جاتا تھا، کبھی اس کی کتابیں مقبولیت کا رتبہ پا کر معلموں کے درس و تدریس کے کام آتی تھیں اور کبھی اس کی کتابوں اور فلسفہ سے استغناء و اقصیت کا اظہار کیا جانے لگتا تھا کہ اوس کی نسبت انفرادی بحثان کا

طوفان بلند ہو جاتا تھا، کبھی اوس کے خیالات کی تائید و حمایت کی جاتی تھی اور کبھی اوس کے اصلی خیالات سے کوئی خبر بھی نہ ہوتا تھا اور اس سلسلہ میں اگر کوئی شخص اوس کی نسبت کوئی جھوٹی بات جوڑ دیتا تو لوگ اس کو آسانی سے قبول کرنے پر تیار ہو جاتے تھے، غرض ابن رشد کی شخصیت اس کے فلسفہ اور اوس کے نظریات میں اوس کے مرنے کے بعد جتنے الٹ پھیر ہوئے ہیں شاید دنیا کے کسی بڑے سے بڑے فلسفی کے حالات و خیالات میں اتنے عظیم الشان انقلاب نہ ہوئے ہونگے، لیکن باوجود ان پیہم تغیرات اور سلسلہ وار مخالفانہ حملوں کے فلسفہ کے تمام قدیم و جدید فرقوں میں سے صرف اسی ایک فلسفہ کی یہ خصوصیت تھی کہ ایک عرصہ تک یہ ہر قسم کی مخالفتوں کا کھلے میدان میں مقابلہ کرتا رہا اور کسی حملہ سے اس کو اتنا بھی صدمہ نہ پہونچ سکا کہ کچھ لمحوں کے لئے اس کی صدائے اصلاح دھیمی پڑ جاتی، ڈامینیکن فرقہ کی مناظرانہ تردیدیں، سینٹ تھامس کی دندان شکن مشکمانہ نصاحت و بلاغت، جیسویٹ فرقہ کی افترا پردازی، ڈانٹی کی شاعرانہ ہزل گوئی، اٹلی کے مصوروں کی اہانت آمیز صناعتی و مصوری، پادریوں کی کونسلون کے متفقہ فتاویٰ، متعدد پوپوں کے مذہبی فرامین، محکمہ احتساب عقائد کی جاسوسیوں اور اس کی عالم سوز آتش انتقام، غرض سارے جہان کی مخالفتیں ایک طرف اور ابن رشد کا فلسفہ اور اس کے دماغی و اعتقادی ثمرات و اثرات ایک طرف، ان دونوں قوتوں کا تعاد و مدتوں یورپ میں قائم رہا، لیکن ان مخالف قوتوں میں کوئی قوت بھی ابن رشد کے فلسفہ کو پوری شکست نہ دے سکی،

ہاں صرف ایک قوت تھی جو ابن رشد کے فلسفہ کو شکست دے سکتی تھی اور اس کا جواب ابن رشد کے فلسفہ کے پاس نہ تھا یعنی جدید فلسفہ و سائنس کی قوت، حقیقت میں ابن رشد کے فلسفہ کی پشت پر دو قوتیں اور تھیں جو سارے یورپ کو اپنے اثر میں جکڑے ہوئے تھیں، یعنی ارسطو کے نام کی قدامت پرستانہ تعظیم و تقدیس اور عیسائیوں کا فلسفیانہ علم کلام، ابن رشد کا فلسفہ انہیں دو قوتوں کے بل پر جی رہا تھا، لیکن جدید سائنس و فلسفہ نے انہیں دو قوتوں پر براہ راست حملہ کیا جس سے قرون متوسطہ تمام خیالی

عمارت زمین پر آرہی اور فلسفہ مدرسہ کی ذہانت و ذکاوت کے تمام ہوائی قلعے منہدم ہو گئے، یہ طوفان
 یسا سخت تھا کہ ابن رشد کی تمام کتابوں کو بھی بہا لیکھا، باوجود اس کے اس میں شک نہیں کہ جدید
 فلسفہ کی عمارت جس بنیاد پر تعمیر کی گئی اس کا مصالحہ اسی فلسفہ کے خس و خاشاک کے اندر سے فراہم
 کیا گیا تھا، یعنی مبادی عقلیت کے وہ نایاب جواہر پرے جو ابن رشد کی خیالی ٹوٹی پھوٹی عمارت کے انبار
 میں منتشر و پراگندہ تھے ان کو جوڑ کر ایک جدید فلسفہ کی بنیاد رکھی گئی تھی، لارڈ بکن، ڈیکارٹ، برڈنو،
 گلیلیو، نیوٹن، وغیرہم اس جدید فلسفہ کے مؤسس اول تھے جن کے نظام فلسفہ نے قدیم فلسفہ کی
 شکل و صورت کچھ سے کچھ کر دی، ڈیکارٹ نے جو کائنات کو جسم و روح دو متضاد مظہروں میں تقسیم کرنے
 اور روح کو جسم سے الگ ایک جوہر مجرد روحانی ہستی ماننے کے عقیدوں کا یورپ میں مؤسس اول
 خیال کیا جاتا ہو اپنے فلسفہ کے یہ مبادی و حقیقت ابن رشد ہی کے فلسفہ سے حاصل کیے تھے، اسی طرح
 جدید سائنس جو اپنے آپ کو اس مسئلہ کا موجد سمجھتی ہے کہ کارخانہ عالم مادہ اور قوت کا زم نگاہ ہو اور یہ
 دونوں ازلی ہیں قوت کبھی فنا نہیں ہوتی بلکہ طرح طرح کی صورتیں بدلا کرتی ہے، چنانچہ برق، اور حرارت
 وغیرہ اس کے متعدد صورت و اشکال ہیں، یہ مسئلہ بھی حقیقت میں ابن رشد کے فلسفہ کی آواز باز گشت ہے،
 جو عالم کے ازلی و ابدی ہونے پر نہ صرف اصرار کرتا ہے بلکہ اس کو ایک عقل عام اور ذی حیات قوت
 عامہ کا مظہر بتلاتا ہے اسی قوت سے عالم کی ابتدا ہوئی ہے اور اسی میں اس کا انجذاب عالم کی فناء ہے،
 عالم کی ابتدا اگر بلا تخلیق کے اس کی انتہا ہوگی مگر بدون طریاں عدم و فساد عام کے حیوان و انسان
 دونوں اسی قوت کے مظہر ہیں اور ان دونوں میں جو کچھ فرق ہے وہ محض کثرت و ادراک کا ہے،
 نہ کہ نوعیت و ثمرات درجات کا، اس فلسفہ کی غلطی یہ تھی کہ اس نے اس عقیدہ عام کے خلاف کہ انسان
 عقل و ادراک کی وجہ سے حیوان سے افضل ہے یہ تعلیم دی کہ تمام کائنات میں ایک ہی عقل پائی
 جاتی ہے جو ہر فرد و انتہائے کائنات ہے، قوون متوسطہ کی کو عقلین قوت عامہ یا عقل کل کے فلسفہ کے

اسرار سمجھنے سے قاصر تھیں، مگر جب سائنس نے "مدار حیات" اور کائنات کے نفسانی و دماغی ارتقاء و انحطاط کے منازل، دریافت کر کے یہ ثابت کر دیا کہ تمام عالم صرف کسی ایک ہی قوت کا منظر و جلوہ گاہ ہے تو اس وقت سب کو نظر آنے لگا کہ ابن رشد یہ جو تعلیم دیتا تھا کہ تمام انسانوں میں صرف ایک عقل پائی جاتی ہے جو تمام کائنات کی مبد و منتہا ہے اس میں غریب ابن رشد کا کیا قصور تھا جو نہ ہی طبقہ کی جانب سے اس کو بدین و ملی کا خطاب ملا،

قوم ایوب، بنو امیال، صحابہ کرام، نبی کریم ﷺ، بنو قریظہ، انصاری
 قریش کی تاریخ، اور عرب کی تجارت زبان، اور مذہبی تفصیلی ہر موضوع پر
 لکھتے جدیدہ، چار ہزار جدیدہ عربی لغت، ان کی دیکھو، عربی
 و روس الادب، عربی کی پہلی ریڈیو طبع سوم سے ترمیم
 دوسری ریڈیو طبع دوم،

رسالہ اہل سنت، الجماعت، و فرائض السنۃ، الجماعت کے مولیٰ
 عقائد کی تحقیق، طبع دوم

حیات مالک، امام مالک کی سو انگریزی نسخہ، مالک بقرہ، عمر
 خلافت اور سند و ستان، آغاز اسلام سے اس تک مسلمان

ہندوستان کے اسلام، مسلمانوں کے سکون و کثرت، ان کی تہذیب و
 دنیا کے اسلام اور خلافت، موجودہ عہد میں خلافت غنیمت

کے قیام بقا کے لیے دنیا کی مسلمانوں کی جدوجہد کر رہی ہیں مصنف
 کے سفر یورپ کے دلچسپ معلومات ہیں

خلافت عثمانیہ و دنیا اسلام، اس میں یہ لکھا گیا ہے
 کہ خلافت عثمانیہ نے مسلمانوں اور مسلمانوں کی گزشتہ صدی

میں کیا خدمتیں انجام دی ہیں،
 بہادر خواتین اسلام، مسلمان عورتوں کے جنگی اور غنائی

بہادری کے کارنامے، طبع سوم،

مولانا عبد السلام ندوی
 اسوہ صحابہ جلد اول، صحابہ کے عقائد، عبادت، اخلاق

اور معاشرت کی صحیح تصویر اور قرونِ اول کے اسلام کا عملی خاکہ، اسکا
 مطالعہ ہر مسلمان کا فرض ہے، صفحات ۳۵۰،

اسوہ صحابہ جلد دوم، صحابہ کے سیاسی، انتظامی اور
 علمی کارناموں کی تفصیل، صفحات ۴۵۰، قیمت

انقلاب الامم، ڈاکٹر لیسان کی مشہور کتاب قوموں کی ترقی
 و تشرل کے قوانین نفسی کا خلاصہ طبع دوم قیمت

اسوہ صحابیات، صحابیات کے مذہبی، اخلاقی اور علمی کارنامے
 رتبہ قیمت

سیرت عمر بن عبد العزیز، حضرت عمر بن عبد العزیز خلیفہ اموی
 کے سوانح حیات، اور ان کے مجد دانہ کارنامے، طبع دوم قیمت

مولوی عبد الباقی ندوی،
 برکے اور اسکا فلسفہ، مشہور فلاسفر برکے کے حالات زندگی

اور اسکے فلسفہ کی تشریح، مجید عالم غیر مجید عالم
 مساوی علم انسانی، ادیت کی ترویج میں برکے کی مشہور

کتاب پر پندرہ سو سو نالیج کا مکتبہ، اور سیدہ ترجمہ
 جس میں تو اس انسانی پر بحث کر کے ادب کا ابطال کیا ہے

مولوی عبد الماجد ندوی،
 مثنوی بکرا محبت، شیخ مصطفیٰ کی ایک یا مثنوی مع

سوانح مصطفیٰ،
 فلسفہ جذبات، جذبات انسانی کی نفسی تشریح، عالم

سیام امین، موسیو چر ڈپال ایک فرانسیسی مصنف کے خیالات
 دربارہ امین عالم و اخوت، انسانی و خون انسانی اور دل چرپ کی

ترجمانی ہے اور اس کے بعد مولوی صاحب مکتبہ ترجمہ، جس میں مبین
 مسائل پر تحلیل اور قرآن کی تعلیمات کی تفصیل، چار دین، ہر کتب

خیالات میں، ۴۰ صفحے قیمت
 مکالمات برکے، برکے کے ڈانٹا گس کا ترجمہ جس میں مسلمان

کی صورت میں لکھنے نے ادیت کا ابطال کیا ہے، قیمت، اخلاق کا ذخیرہ
 مولوی سعید صاحب نصای

تفسیر المومنین، صفحہ ۱۰۰، (عربی) مترجم کی مفقود اور اور
 عقلی تفسیر قرآن کے اجزاء، نہایت دیدہ ریزی سے امام دہلوی کی

تفسیر کبیر سے جمع کی گئی ہیں، عمدہ ٹائپ میں چھپی ہے، قیمت
 سیر الصحابیہ، از دوح مطہر، نبات طاہرات اور عام صحابہ

کی سوانح عمریان، از ان کے علمی، اخلاقی کارنامے،
 پروفیسر سید نواب علی ایم اے

معارج الدین، جدید علم کلام پر ایک محققانہ تصنیف، غرض
 جدیدہ اور مذہب کی باہمی تطبیق پر بہترین تجربہ

برکے

تاریخ صحف سماوی، نوادہ انجیل اور قرآن مجید کی جمع و ترتیب کا تاریخ کا باہمی موازنہ اور مخالفین اسلام کے اعتراضات

در بارہ جمع قرآن کا جواب، قسم اول ہے، دوم ہے

سمیع سخن، پروفیسر ڈابلی کی اخلاقی، قومی اور نفسی نظریوں کا مجموعہ

مولوی محمد نوں، حرم فرنگی محلی،

روح الاجتماع، مہسویو لیسان کی کتاب جماعتہ انسانی کے اصول فلسفہ کا اردو ترجمہ میں انسانی جماعت کے اخلاق، بیک بہادری کی خصوصیات اور جماعتوں کے بننے اور گزرنے کے قوانین نفسی بیان کیے گئے ہیں صفحہ ۲۳۲

مفتی انوار الحق صاحب ناظم تعلیمات بھوپال، حقائق اسلام، اسلامی مسائل کی فلسفیانہ عقلی تشریح، علامہ

مذکرہ الحبيب، یعنی مولانا محمد صلیح کے اخلاق کا مفصل بیان

مذہب کی بائیں، بچوں اور بچوں کی تعلیم کے لیے ۴ رسالہ قوت خیال، دینی اخلاق کے باب میں ایک مشہور انگریزی رسالہ کا ترجمہ

اثبات واجب الوجود، یعنی ذات و صفات واجب الوجود پر عقلی پہلو سے ایک نظر

تاریخ ابوالبشر، کیفیت آغاز نوع انسانی حسب تحقیق جدیدہ

منشی محمد مہدی صاحب نائب مہتمم تاریخ بھوپال، انسان، علم خاص الاعضاء کے ابتدائی مسائل سلیس و عام فہم زبان میں

رموز فطرت، طبیعیات، جمادات، اجزائے ہست، جزائے طبیعی کے ابتدائی مسائل عام فہم سلیس و عام فہم زبان میں

منشی محمد امین صاحب مہتمم تاریخ بھوپال، بیگمات بھوپال، مصورہ مجلہ

تیسارہ حصے، اخلاقی، معاشرتی، مذہبی

نعت پیکر، عربی، فارسی و اردو کی چند نعتیہ نظموں کا مجموعہ

پروفیسر محمد سجاد مرزا بیگ دہلوی،

الاستدلال، اس میں علم منطق کے اصول نہایت خوبی و عمدگی کے ساتھ سلیس زبان و سہل طریقہ سے بیان کیے گئے ہیں، صفحہ ۲۰۱

الانسان، اس میں انسان کے تمام قوائے نفسانی و جسمانی خصوصیات طبعی کی علمی تشریح کی گئی ہے، صفحہ ۲۱۵

تسہیل البلاغت، اردو زبان میں فن فصاحت و بلاغت اور بدیع پر دلکش اور سہل اور آسان کتاب ہے

حکمت عملی، من اخلاق پر جدید و قدیم معلومات کی جامع کتاب، قیمت

متفرق کتابیں،

یا وایام، مولانا عبدالحی مرحوم ناظم ندوۃ العلماء نے اس کتاب میں ہجرت کی اسلامی تاریخ کے مختلف پہلو دکھا کئے

وہ ان کے احوال و مذاہب و علماء، اور شائع کے حالات اور علوم و فنون کی ترقی نہایت تاریخی تحقیق و تفصیل سے لکھے ہیں

سیاحت قسطنطنیہ، مولانا شبلی مرحوم کی فرائض سے خواجہ سید رشید الدین صاحب نے مشہور پروفیسر میکس مولر کے سفرنامہ قسطنطنیہ کا اردو میں ترجمہ کیا ہے

بدیہہ گوئی، جناب ہوش بگرامی نے اس کتاب میں عربی فارسی و اردو کے شعرا اور ادیبوں کی بدیہہ گوئی کے دلچسپ واقعات یکجا کیے ہیں، قیمت

الندو۵، ایک جلد میں موجود ہیں، قیمت فی جلد

تے قیمت فی نمبر، یہ نادر ذخیرہ کیا ہے

میں

میں

